# تحفۃُ المُناظِر

مبادیات مناظرہ، اصول حدیث، عقائد، تقلید، رفع یدین، قرأت خلف الامام، بیس تراویح، آمین بالجہر، طلاق ثلاثہ، صفات باری تعالیٰ، حاضر و ناظر، علم غیب، نور بشر اور عید میلاد النبی پر مکمل و مدلل سیر حاصل بحث


مناظر اسلام وکیل احناف
حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل صاحب
استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ کراچی

ترتیب و تخریج
مفتی ضیاء الرحمان ذاکر
سابق استاذ جامعہ فاروقیہ کراچی



مکتبہ عمر فاروق

مبادیات مناظرہ، اصولِ حدیث، عقائد، تقلید، رفع یدین، قرأت خلف الامام
بیس تراویح، آمین بالجہر، طلاق ثلاثہ، صفات باری تعالیٰ، حاضر و ناظر،
علم غیب، نور بشر اور عید میلاد النبیؐ پر مکمل و مدلل سیر حاصل بحث


مناظر اسلام وکیل احناف
حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل صاحب
استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ کراچی

ترتیب و تخریج
مفتی ضیاء الرحمان ذاکر
رفیق دار الافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی





مکتبہ عمر فاروقؓ
4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

نام کتاب ............ تحفۃ المناظر

ترتیب وتخریج ............ مفتی ضیاء الرحمان ذاکر رفیق [illegible] جامعہ [illegible] کراچی

اشاعت اوّل ............ جولائی 2012ء

تعداد ............ 1100

طابع ............ القادر پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر ............ مکتبہ عمر فاروق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

021-34594144 Cell: 0334-3432345

ای میل ............ M farooq.12317@yaho.com

دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی

ادارۃ الانور، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ

کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ العارفی، جامعہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار لاہور

مکتبہ علمیہ، جی ٹی روڈ اکوڑہ خٹک ضلع نوشہرہ

وحیدی کتب خانہ، محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

# انتباہ

ایک اہم وضاحت: تحفۃ المناظر پہلے مکتبۃ السعید سے شائع ہوتی رہی، بعد میں مکتبۃ السعید نے اپنی صواب دید پر مکتبۃ الحرمین کو شائع کرنے کی اجازت دی اور ابھی تک مکتبۃ الحرمین سے شائع ہو رہی ہے۔ مکتبۃ الحرمین کے ذمہ دار حضرات سے اس بارے میں رابطہ کر کے انہیں باقاعدہ طور پر منع کیا گیا۔ اب اس کتاب کے جملہ حقوق بمع اضافہ جات صرف مکتبہ عمر فاروق کے پاس ہیں۔ لہذا کوئی ادارہ بھی اسے از خود چھاپنے سے گریز کرے۔ بصورت دیگر مکتبہ عمر فاروق قانونی چارہ جوئی کا حق رکھتا ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللھم صل علی محمد

وعلی ال محمد کما صلیت

علی ابراھیم وعلی ال ابراھیم

انک حمید مجید

اللھم بارک علی محمد وعلی

ال محمد کما بارکت علی

ابراھیم وعلی ال ابراھیم

انک حمید مجید

# انتساب

اپنے والدین کے نام

# فہرست مضامین

## تحفۃ المناظر

| عنوانات | صفحہ نمبر |
|---|---|

| صفحہ نمبر | عنوانات |
|---|---|
| ۶۹ | تواتر کی اقسام |
| ۶۹ | تواتر الاسناد |
| ۷۰ | تواتر الطبقہ |
| ۷۰ | تواتر طبقہ تواتر الاسناد سے قوی ہے |
| ۷۱ | تواتر العمل والتوارث |
| ۷۱ | تواتر القدر المشترک |
| ۷۱ | متواتر کا حکم |
| ۷۲ | ضروریات دین کا منکر و مؤول کافر ہے |
| ۷۳ | کافر کے کفر سے چشم پوشی جائز نہیں |
| ۷۳ | انکار سنت بھی کفر ہے |
| ۷۴ | امام صاحب کا عادل وثقہ ہونا بھی تواتر سے ثابت ہے |
| ۷۶ | احکام ستہ کا اثبات |
| ۷۷ | حدیث صحیح کی صورتیں |
| ۷۸ | صحیح لذاتہ لغیرہ، حسن لذاتہ لغیرہ پر اشکال |
| ۷۸ | امام صاحب کی احادیث ثنائیات سے کم نہیں |
| ۸۰ | مجتہد محدثین کی شرائط کا پابند نہیں ہوتا |
| ۸۰ | حدیث صحیح کی تعریف میں نفی شذوذ کی شرط ائمہ سے منقول نہیں |
| ۸۱ | اتصال کی شرط محدثین کے نزدیک ہے |
| ۸۱ | مرسل علی الاطلاق حجت نہیں |
| ۸۲ | نقل امام صحت کی دلیل ہے |
| ۸۲ | استدلال مجتہد صحت کی علامت ہے |
| ۸۳ | عدم استدلال، عدم صحت پر دال ہے |
| ۸۳ | تلقی بالقبول کی حیثیت |

| عنوانات | صفحہ نمبر |
|---|---|

| عنوانات | صفحہ نمبر |
| --- | --- |

| عنوانات | صفحہ نمبر |
|---|---|

## مسئلہ نور وبشر

| عنوانات | صفحہ نمبر |
|---|---|

| عنوانات | صفحہ نمبر |
|---|---|

**ختم شد**

# عرضِ مرتب

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

انسان کی تخلیق سے قبل ہی اس کا ازلی دشمن اس کے درپے ہو گیا اور علی الاعلان پکارا کہ میں اسے گمراہ کر کے چھوڑوں گا۔ تاریخِ انسانی گواہ ہے کہ کتنی ہی قومیں اس دشمن کے دامِ فریب میں جا پھنسیں اور اپنی دنیا و آخرت تباہ کر ڈالی۔ اللہ رب العزت کی وحدانیت اور دینِ حق کی حقانیت انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ اسے فطرت سے ہٹا کر کفر و شرک، رسومات و بدعات کی تاریک و گھٹا ٹوپ وادیوں میں ڈالنا آسان کام نہیں تھا، لیکن شیطان نے تدریجی طریقے کو اپناتے ہوئے یہ کام شروع کیا۔ دین میں رسوخ کا جھانسا دیا، کہیں رہبانیت پر اکسایا، کہیں یہ نعرہ بلند کیا کہ ہماری عقل بھی کامل ہے، ہمیں کسی کی رہنمائی کی ضرورت نہیں۔

راہ راست سے کلیتاً ہٹانا ہی شیطان کا اصل مقصد ہے تاہم وہ اسے بھی غنیمت جانتا ہے کہ انسان مکمل راہ راست پر نہ رہے۔ اصل مقصد تو اسے کفر و شرک میں مبتلا کرنا ہے، لیکن جہاں یہ صورت کارگر ثابت نہ ہو وہاں بدعات و رسومات کا پابند بنا کر اور سادہ لوح مسلمانوں کو جمہور امت کی راہ سے ہٹا کر کچھ نئی راہیں دکھا دیتا ہے، اور وہ انہی راہوں پر چلتے چلتے بالآخر راہ راست سے ہٹ ہی جاتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ روئے زمین پر من حیث المذہب سب سے بڑی تعداد مسلمانوں کی ہے، جو سب اللہ کی وحدانیت، قرآن کی حقانیت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر متفق ہیں۔ لیکن پھر ان میں کئی فرقے اور جماعتیں ہیں جو اپنے مخصوص عقائد و نظریات کی بناء پر اسلام سے قریب و دور ہیں۔

اہل اسلام میں مختلف فرقوں کے وجود کی خبر خود جناب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دی: "تفرقت الیهود علی إحدی وسبعین أو ثنتین وسبعین فرقة، والنصاری مثل ذلك، وتفترق أمتي علی ثلاث وسبعین فرقة".

''یہود اکہتر یا بہتر فرقوں میں منقسم ہوئے اور نصاریٰ بھی اتنے ہی فرقوں میں بٹ گئے

تھے، میری امت تہتر فرقوں میں تقسیم ہو جائے گی"۔

قرآن کریم کے ارشاد کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اصول وکلیات کے اتحاد کے بعد فروعی مسائل میں اختلاف اختلاف مذموم نہیں۔ ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾. [الشورى: ۱۳].

حضرت نوح علیہ السلام سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دور تک فروعی مسائل میں شرائع کا اختلاف ڈھکی چھپی بات نہیں، مگر پھر بھی قرآن کریم نے اسے ایک ہی دین شمار کیا اور ان کے فروعی مسائل میں باہمی اختلاف کو وحدتِ دین کے منافی نہیں سمجھا۔ اسی طرح امت محمدیہ کے ابتدائی سنہری دور میں صحابہ کا فروعی مسائل میں اختلاف رفع الیدین کرنا ہے یا نہیں؟ ہاتھ کہاں باندھنے ہیں؟ فاتحہ خلف الامام ہے یا نہیں؟ آمین بالجہر ہے یا بالسر؟ خون ناقضِ وضوء ہے یا نہیں؟ شرمگاہ پر ہاتھ لگنے سے وضوء ٹوٹے گا یا نہیں؟ جمعہ کے دن غسل واجب ہے یا سنت؟ تیمم میں کتنی ضربات ہیں؟ اذان کے کلمات کتنے ہیں؟ اقامت اکہری ہے یا اذان کی طرح؟ تکبیرِ تحریمہ میں ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں؟ جلسہ استراحت ہوگا یا نہیں؟ وتر کی کتنی رکعتیں ہیں؟ سجدہ سہو میں سلام سے پہلے ہوگا یا بعد میں وغیرہ۔ کتب احادیث ومصنفات ان سے بھری پڑی ہیں۔

اگر فروعی مسائل میں اختلاف مذموم ہوتا تو صحابہ کرام ہرگز یہ اختلاف نہ کرتے۔ معلوم ہوا کہ فروعی مسائل میں اختلاف مذموم نہیں۔ اس اختلاف کا منشا ناسخ ومنسوخ، راجح ومرجوح وغیرہ ہے۔ صحابہ کرام کے اسی اختلاف کے پیشِ نظر بعد میں آنے والے ائمہ نے ان مسائل کو یکجا ومدوّن کیا اور اپنی شرائط واصولوں کے پیشِ نظر جسے راجح سمجھا اسے اختیار کیا۔ اسی طرح یہ سلسلہ ہم تک پہنچا۔ آج اگر کوئی احناف وشوافع، مالکیہ وحنابلہ کو الزام دے کہ انہوں نے دین میں اختلاف پیدا کیا تو دراصل اس کا اعتراض صحابہ کرام پر ہے جن کے اختلاف کی وجہ سے مختلف تحقیقات سامنے آئیں۔ اگر صحابہ کرام سب ایک بات پر متفق ہو جاتے تو کس کی مجال تھی کہ اس سے ہٹ کر کوئی نئی تحقیق اور الگ مذہب اپناتا۔ اگر کوئی (نعوذ باللہ) صحابہ کرام کو ہی موردِ الزام ٹھہرائے تو وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں، ارشادِ ربانی ہے: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا﴾ [البقرة: ۱۳۷].

صحابہ تو معیار ایمان ہیں۔ صحابہ کرام جنہوں نے نزول قرآن کا مشاہدہ کیا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست افتراق امت کی حدیث سنی، اس کے باوجود مسائل میں اختلاف کیا، معلوم ہوا کہ فروعی مسائل میں اختلاف مذموم نہیں۔ البتہ اگر یہ فروعی وجزئی اختلافات اصول وکلیات کی جگہ لے لیں اور تفسیق وتضلیل کا معیار ٹھہریں تو پھر ان کے مذموم ہونے میں کوئی شک نہیں۔

اصول وکلیات کا اختلاف: اختلاف مذموم اور افتراق وانتشار کا سبب ہے اور عادتاً وتجربتاً یہ اختلاف ناقص فہمی علم، اتباع ہوی وخواہش نفس اور اتباع رسوم وعادات سے پیدا ہوتا ہے۔ احناف شوافع، مالکیہ وحنبلیہ کا اختلاف نہ تو اصولی اختلاف ہے اور نہ ہی اتباع متشابہات وھوی النفس پر مبنی ہے بلکہ اس کی بنیاد علم سلف ہے، اگر ناواقف وجہلا اسے فرقہ پرستی وگروہ بندی کا ذریعہ بنائیں تو یہ ان کا قصور ہے۔

اختلافات کی کثرت کی وجہ سے عام آدمی یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ ان مختلف فرقوں میں سے کون سا فرقہ حق پر ہے؟ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرام نے فرقہ ناجیہ کے متعلق پوچھا تو آپ نے جواب دیا: "ما أنا علیہ وأصحابی" لفظ "ما" ذکر کیا یعنی جن عقائد ومسائل پر میں اور میرے صحابہ عمل پیرا ہیں، ان عقائد واعمال پر جو عمل پیرا ہو وہی کامیاب ہے۔ اور اس شرط پر اہلسنت والجماعت ہی پورے اترتے ہیں، جو قرآن وسنت پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ ساتھ شان جمعیت ووحدت سے بھی متصف ہیں اور فروعات میں اختلافات کے باوجود دوسرے کو بجز حق وباطل نہیں کہتے اور نہ ہی متشابہات کی ٹوہ میں خواہشات کی پیروی کرتے ہیں۔

بحث ومباحثہ، الزام تراشی ومناظرے، نفرتیں اور بُعد پیدا کرتے ہیں، اسی لئے علماء حق ان سے دور ہی رہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ درس نظامی میں علم مناظرہ پر کوئی کتاب شامل درس نہیں، اور دوسری طرف دیگر فرقے آئے دن اشتہارات وپمفلٹوں کے ذریعے چیلنج دیتے رہتے ہیں۔ انہی وجوہات کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا گیا کہ دورہ حدیث سے فارغ التحصیل فضلاء کو علم مناظرہ سے متعلق کچھ واجبی معلومات سکھائی جائیں تاکہ اگر کبھی مجبوراً مناظرے کا موقع آئے تو وہ اہل حق کا دفاع کر سکیں۔ چنانچہ ۱۴۲۳ھ میں استاد حدیث، مناظر اسلام، وکیل احناف حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل نے اس ذمہ داری کو نبھایا، حضرت کے دروس کو ریکارڈ بھی کیا گیا اور بعض طلباء نے انہیں تحریراً بھی

محفوظ کیا، پھر ۱۴۲۴ھ کے دروس میں مزید نئی ابحاث کا اضافہ کیا۔

استاد محترم کی محفوظ تقریر جب سامنے آئی تو طلباء نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ ان تقاریر کو مرتب ومہذب کر کے حوالہ جات کی تخریج کی جائے تا کہ اس سے استفادہ عام وتام ہو، اسی بات کے پیش نظر بندہ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور ان تقاریر کو مرتب ومعنون کیا اور حتی الامکان حوالہ جات کی تخریج کی۔

## کچھ کام کی نوعیت

۱- ضبط شدہ تقاریر کو حتی الامکان مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔

۲- تسہیل کے لئے عنوانات کا اضافہ کیا۔

۳- عبارات کو جدید وتصنیفی انداز میں تبدیل کیا، لیکن اس بات کو بھی ملحوظ نظر رکھا کہ اصل مقصود فوت نہ ہو جائے۔

۴- حتی المقدور حوالہ جات کی تخریج اصل ماخذ سے کی گئی۔

۵- تخریج میں عموماً کتاب کے باب، فصل اور طبع کا ذکر بھی کیا تا کہ کسی بھی نسخے میں حوالہ تلاش کرنا آسان ہو۔

۶- استفادہ عامہ کی غرض سے عربی عبارات کا ترجمہ بھی کیا گیا۔

۷- ترجمے میں مقصودی ومرادی ترجمے کو ملحوظ رکھا گیا، تحت اللفظ ترجمے سے از خود اجتناب برتا گیا۔

۸- سردست صرف ان موضوعات پر کام کیا گیا جو ترتیب ضبط میں مقدم تھے، دیگر موضوعات جمعہ فی القریٰ، احتیاط الظہر، مختار کل، قادیانیت ورافضیت، منکرین حدیث وغیرہ کو نہیں چھیڑا گیا، اگر موقعہ ملا تو انشاء اللہ ان موضوعات پر بھی کام شروع کیا جائے گا۔

۹- پروف ریڈنگ وعلامات ترقیم پر خصوصی توجہ دی گئی۔

۱۰- اہل علم بخوبی جانتے ہیں کہ تخریج وتحقیق کتنا مشکل کام ہے، کیونکہ بسا اوقات ایک حوالہ تلاش کرنے میں گھنٹوں گزر جاتے ہیں اور کچھ ہاتھ نہیں آتا، کبھی مطلوبہ کتاب دستیاب نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ تحقیقی کام کرنے والے "بل وجدتُ مثله" اور "لم أظفر" کو یکسر نظر انداز نہیں کرتے بلکہ گاہ بگاہ انہیں بھی استعمال کرتے ہیں۔ البتہ ان کی کثرت تحقیق کے منافی ہے۔ زیر نظر کتاب میں چند ایک مقامات میں انہی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ان کا

کو بھی استعمال کیا۔

علامہ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن تحقيق النصوص كثيراً مايكون أشق من التأليف المستأنف الجديد، وإلى هذا المعنى أشار إمام أهل الأدب والنقد والبيان، نادرة الزمان أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى (۲۵۵) في كتابه "الحيوان": ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفاً أو كلمةً ساقطةً، فيكون إنشاء عشر ورقاتٍ من حُرِّ اللفظ أيسر عليه من إتمام ذلك النقص حتى يرده إلى موضعه من اتصال الكلام".

اپنی بساط کے مطابق بندہ نے اسے خوب سے خوب تر بنانے کی کوشش کی تاہم بقول علامہ فرباری۔

| | |
|---|---|
| وإني أخاف السهو فيه لعجلتي | وأجدر فعلي بالمزالق عاجله |
| وقال الإمام الشافعي محمد | من الجنة الفردوس كانت منازله |
| أبى الله عن يصحح غير كتابه | وكلُّ كتاب غيره زلّ قائله |
| ولو نزل القرآن من عند غيره | لكان كثير الأختلاف مقاوله |
| فاسئلك اللهم ستت عيوبه | إذا عرضت للناظرين مسائله |
| بضاعتي المزجاة خذها مكرماً | وأوف لنا الكيل الوسيع مكائله |

اور "الإنسان من النسيان" کے پیش نظر اس بات کا بھی قوی امکان ہے کہ کئی قابل اصلاح امور رہ گئے ہیں۔ قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر کوئی قابل اصلاح بات نظر آئے تو اس کی نشاندہی فرما کر عنداللہ ماجور ہوں۔

وأعجبني قول العلامة علاء الدين الحصكفي رحمه الله في مقدمة "الدر المختار" فأردت أن أختم هذه المقدمة بقوله:

"مأمولي من الناظر فيه أن ينظر فيه بعين الرضا والاستبصار، وأن يتلافى تلافه بقدر الإمكان، أو يصفح ليصفح عنه عالم الأسرار والإضمار، ولعمري إن السلامة من هذا الخطر لأمرٌ عظيمٌ، ولا غرو فإن النسيان من خصائص الإنسانية، والخطاء والزلل من شعائر الآدمية، وأستغفر الله مستعيذاً به من حسدٍ يَسُدُّ باب الإنصاف، ويردُّ عن جميل الأوصاف، الأ إن الحسد حسك، من تعلق به هلك، وكفى للحاسد ذماً آخرُ سورة الفلق، في اضطرامه بالفلق، لله دَرُّ الحسد ما أعدل..

بدأ بصاحبه فقتله .

وما أنا كيد الحسود بآمن ولا جاهل بزرى ولا بتدبر

ولله درُّ القائل

هم يحسدوني وشرُّ الناس كلّهم من عاش في الناس يوماً غير محسود

إذ لا يسودُ سيدٌ بدون ودودٍ يمدح، وحسودٍ يقدح ؛ لأن من زرع الإحن حصد المحن ثم

فاللئيم يفضح والكريم يسمع".

ضیاء الرحمٰن

۱۴۳۶/۱۱/۲۰ھ

# جوابِ تحفۃ المناظر

تحفۃ المناظر چھپنے کے بعد "تحفۃ المناظر یا تناقضات المقلدین" کے نام سے پشتو میں ایک کتاب لکھی گئی۔ محمد فضل آبیر کاشمیری صاحب ص (۵) پر لکھتے ہیں: "شیخ ابوامین اللہ پشاوری حفظہ اللہ الباری نے منظور مینگل صاحب کی کتاب تحفۃ المناظر کے رد میں ایک تحقیقی رسالہ لکھا جسے مکتبہ محمدیہ سے شائع کیا گیا۔" مولانا امین اللہ پشاوری صاحب ص: (۶) سبب تالیف میں لکھتے ہیں: مقلدین کا بار بار اعتراضات بھیجنا اور ہمارے سادہ لوح مسلمانوں کو شک میں ڈالنا ہے۔ دوسرا منظور مینگل صاحب کی تحفۃ المناظر نامی کتاب جس کا کراچی کے احباب نے مطالبہ کیا تھا، کی بعض خرافات کا رد کرنا"۔

مولانا امین اللہ پشاوری صاحب کی یہ کتاب واقعتاً تحفۃ المناظر کا جواب ہے یا نہیں؟ قابلِ غور بات ہے، کیونکہ کسی کتاب کو دوسری کتاب کا جواب اس وقت کہا جاتا ہے جب دوسری کتاب کا موضوع لازمی پہلی کتاب کے مضامین ہوں، جس طرح براہینِ قاطعہ عبدالسمیع رام پوری کی انوارِ ساطعہ کا جواب ہے۔ لہذا جو کتاب اردو میں ہے، بالفرض اس میں مسائل کے بیان میں غلط بیانی کی گئی تو یہ کتاب اردو سے واقف حضرات کے لئے ہی اضطراب کا باعث بن سکتی ہے تو اس کا جواب بھی اردو میں ہونا چاہیے۔ اس کا جواب پشتو میں لکھنا چہ معنی دارد؟

جب کتاب کا ترجمہ اردو میں آیا تو اسے اس مقصد سے دیکھا گیا کہ اگر اس میں کوئی واقعی وحقیقی اعتراض یا علمی تحقیق پر ٹھوس اشکال ہو تو اس پر نظرِ ثانی کی جائے، لیکن اس کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ یہ کتاب تحفۃ المناظر کا جواب ہی نہیں، بلکہ ایک مستقل کتاب ہے جس میں یہ بات باور کروانے کی کوشش کی گئی ہے کہ مختلف مواضع میں حنفیت کا آپس میں اختلاف ہے۔ ایک جائز اور دوسرا ناجائز کہتا ہے۔ اور کہیں کوئی عبارت لے کر اسے نشانہ بنایا گیا۔

جن عبارات کے متعلق یہ باور کروانے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ آپس میں متناقض ہیں اور احناف کا مختلف مسائل میں آپس میں اختلاف ہے ان کے متعلق اولاً تو عرض یہ ہے کہ یہ اس بات کی واضح نشانی ہے کہ وہ حضرات جو مجتہد کے درجے تک نہیں پہنچے اگر وہ اپنی خداداد صلاحیتوں کی بنا پر کسی مسئلہ یا تحقیق کے متعلق کچھ کہیں تو یہ بات ہرگز نہیں کہ وہ باقی حضرات کے لئے بھی مشعلِ راہ ہو، بلکہ باقیوں کو اس سے اختلافِ رائے کا پورا حق ہے۔

ثانیاً: جن عبارات کو متناقض بنا کر پیش کیا گیا وہ حقیقتاً متناقض نہیں، کیوں کہ تناقض کی آٹھ شرطیں ہیں۔

در تناقض ہشت وحدت شرط داں　　　وحدتِ موضوع ومحمول ومکان
وحدتِ شرط واضافت جز وکل　　　ہم چنیں وحدت در آخر زمان

ان عبارات میں موضوع، محمول وغیرہ الگ الگ ہیں اوران کا مصداق ومحمل بھی مختلف ہے۔

**ثالثاً:** جس طرح شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی عبارت کے متعلق مولانا امین اللہ پشاوری صاحب ص: (۱۴۴) پر لکھتے ہیں: ''نیز ہم کہتے ہیں کہ شاہ صاحب کی عبارت کوئی قرآن نہیں وہ ایک رائے ہے'' تو ہمیں بھی یہ کہنے کا حق ہے کہ اگر حقیقی تناقض والی عبارات موجود ہیں تو وہ قرآن نہیں ایک رائے ہے۔ لہٰذا انہیں بطور حجت اس وقت تک پیش کرنا درست نہیں جب تک ان کے متعلق بھی قوی قرائن سے ثابت نہ ہو کہ حقیقی متناقض مخالف عبارات بھی معمول بہا ہیں۔

چونکہ اس کتاب کے بارے میں یہی تاثر دیا گیا کہ یہ تحفۃ المناظر کا جواب اور اس کا رد ہے۔ تو یہ بات بھی تسلیم کیے بنا کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ جن مسائل پر گرفت نہیں گئی وہ متفق علیہا ہیں، کیوں کہ تردید میں لکھی گئی کتاب میں جن مسائل سے اختلاف کیا جائے وہی مسائل مختلف فیہا شمار ہوتے ہیں اور جن مسائل سے تعرض نہ کیا جائے ان کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے کہ وہ فریق مخالف کے ہاں بھی مسلم ہیں۔ ورنہ جس کتاب کا مقصد ہی کسی دوسری کتاب کی تردید اور جواب ہو اس کے ہر قابلِ اعتراض مسئلے پر گرفت کی جاتی ہے۔

مولانا امین اللہ پشاوری صاحب نے خاص تحفۃ المناظر کی جن عبارات پر گرفت کی ان کا جواب وہیں ذکر کیا جائے گا جہاں وہ عبارات موجود ہیں۔ اور تحفۃ المناظر کے علاوہ دیگر کتابوں یا مسائل پر جو لایعنی اعتراضات کیے ان کے جواب سے پہلو تہی ہی مناسب ہے کہ مؤمن کی شان سے بعید ہے کہ وہ لایعنی کاموں میں مشغول ہو۔ نیز وہ قرآن نہیں ایک رائے ہے اور آراء کا اختلاف تو ہوتا ہی رہتا ہے۔

یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ صدیوں سے چلتے آتے اس حنفی کاروان میں ہزاروں عالم گزرے۔ جن کی علمی صلاحیتیں اور استعداد میں تفاوت بدیہی بات ہے۔ اگر کسی نے کہیں اپنی علمی صلاحیتوں کی بنا پر کوئی بات یا رائے اختیار کی تو اسے پورے مذہب حنفی کی ترجمانی اس وقت تک کہنا درست نہیں جب تک مذہب کے باقی علما بھی اسے تسلیم نہ کریں۔ خاتمۃ المحققین علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے اپنی علمی صلاحیتوں کی بنا پر کئی مسائل میں الگ رائے قائم کی، لیکن اسے حنفی مذہب کہنا یا حنفیہ کی ترجمانی کہنا یا اس بات کو لے کر باقی حضرات کو الزام دینا ہرگز درست نہیں۔

اسی طرح علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے مختلف مواقع میں اپنی تحقیقات کی بنا پر جو کچھ کہا اسے مذہب حنفی ت ترجمانی قرار دے کر باقیوں کو مورد الزام ٹھہرانا علمی دیانت کے خلاف ہے۔

آخر میں مولانا امین اللہ پشاوری صاحب اور ان کے سلسلے کے باقی حضرات سے گزارش ہے کہ آپ تو اقوال جال کو ناقابلِ عمل قرار دیتے ہوئے عمل بالقرآن والحدیث کے مدعی ہیں تو قرآن وحدیث میں موجود تعلیمات پر ہتوں سے زیادہ آپ کو عمل پیرا ہونا چاہیے۔ کیا آپ کے لئے تنابز بالالقاب روا ہے؟ کہ فریق مخالف کے علما کا تذکرہ بھی امام الضلال اور کہیں دوسرے بازاری القابات سے کرتے ہیں۔ کیا یہ ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان﴾ کے سراسر مخالف نہیں۔

کیا کبھی آپ کے قلم سے سنجیدہ اور شستہ علمی ابحاث جو مخالفین کا دل موہ لیں لکھی گئیں؟ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر وتحریر تو مشرکینِ مکہ کے دلوں پر بھی اثر انداز ہوتی تھی، لیکن بغض وعناد انہیں روکے رکھتا تھا۔ آپ اپنی تحریر میں ایسے القابات اور الفاظ کیوں استعمال کرتے ہیں کہ جانبِ مخالف اگر آپ کی تحریر خالی الذہن ہو کر مطالعہ کرنا چاہے تو پہلے صفحے کے مطالعے سے ہی سیخ پا ہو جائے۔ کیا قرآن پاک کی تعلیمات میں یہ نہیں: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾.

آپ کے گمان کے مطابق مقلدین اور احناف گمراہی پر ہیں اور آپ کے دشمن ہیں تو اگر اس کلامِ ربانی پر عمل پیرا ہوتے ہوئے آپ اپنے دشمنوں کے ساتھ حسنِ سلوک کا معاملہ کریں اور سنجیدہ وعلمی انداز میں اپنی نظر میں قابلِ گرفت باتوں پر گرفت کریں تو یقیناً اختلاف کا یہ وسیع پاٹ آہستہ آہستہ کم ہو سکتا ہے۔

جتنی صلاحیتیں آپ کتبِ فقہ سے متنازع مسائل نکالنے اور ان کے بازاری عنوانات لگانے میں صرف کرتے ہیں اس کا ادنیٰ حصہ اگر اصلاح کی غرض سے کریں تو امت میں موجود اختلاف کو کم کیا جا سکتا ہے۔

اکابرینِ امت جن کا تقویٰ ودیانت مسلم ہے ان سے منقول یا ان سے متعلق باتوں کو اپنی ناقص عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کا اختیار اور ان کے بارے میں بازاری تبصرے تو کسی مدعی عامل الحدیث کیا ایک ادنیٰ مسلمان کی حیثیت شایان نہیں۔ اگر ہم کوشش بھی کریں اور بتکلف ایسا کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں، لیکن آپ کی ذہنی سوچ وارتقاء اور قلبی کیفیت ہی پر ایسے تبصرے روا رکھتی ہے کہ الامان والحفیظ۔

پشاوری صاحب ص: ۱۶۴ پر مقدمۃ الهدایہ سے عبارت

وروى أنه حج خمس وخمسين حجة ، وأنه صلى صلاة الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة و

وكان غالباً يقرأ جميع القرآن في الليل في ركعة واحدة ، وكان يسمع بكاؤه في الليل حتى يرحمه

جيرانه ، وقال الشعراني في الطبقات : قال عبد الله بن المبارك : بلغنا عن أبي حنيفة أنه صلى

صلوات الخمس أربعين سنة بوضوء واحد ، وكان نومه جالساً ينام لحظة بين الظهر والعصر ، وفي

الشتاء ينام لحظة من أول الليل ، وقال الحسن بن عمارة ـ لما تولى غسل أبي حنيفة ـ : رحمك

الله وغفر لك لم تفطر منذ ثلاثين سنةً ، ولم تتوسد يمينك في الليل منذ أربعين سنةً .

نقل کرنے کے بعد اس پر تبصرہ کرتے ہیں۔ "دیکھئے قارئین کرام! اس غلو کی طرف آپ متوجہ ہیں کہ سلامتی نہیں رہے کہ ساری رات عبادت میں گزری اور دن روزہ میں پس بیوی کے حقوق کہاں گئے؟ اور حماد اور حنیفہ کس سے پیدا ہوئے؟ عجیب ہے!!۔"

اگر آپ کی عقل سلیم اس واقعے کو قبول نہیں کرتی تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ "بشری تقاضوں اور انسانی طبیعت کے خاص تقاضوں کے پیش نظر ان سب واقعات کا دوام اور تسلسل عادتاً محال ہے۔" شاید ذہنی ارتقاء اور تربیت کے اثر کی وجہ سے یہاں قلم آپ کا ذہنی اجتہاد اور اکابرینِ ملت کے بارے میں آپ کی سوچ لکھنے پر مجبور ہوا۔

إذا لم تر الهلال فسلمها     إلى أناس رأوه بالأبصار

خواب میں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت مبارکہ ایک بڑی سعادت ہے اور مخلصین کو یہ سعادت نصیب بھی ہوتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ حالت بیداری یعنی مکاشفہ کی حالت میں ممکن اور واقع ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے بعض اس کا اثبات اور بعض انکار کرتے ہیں۔ علامہ حصکفی رحمہ اللہ اس سعادت سے مشرف ہوئے تو تحدیث بالنعمۃ کے طور پر انہوں نے اس کا ذکر کیا۔ لیکن مولانا امین اللہ پشاوری صاحب نے علامہ حصکفی رحمہ اللہ کو اپنے اوپر قیاس کرتے ہوئے اسے مستبعد سمجھا اور علامہ حصکفی رحمہ اللہ کی عبارت: بعد الإذن عنه صلى الله عليه وسلم ، ووقفت تجاه وجه منبع الشريعة والدرر وضجيعيه الجليلين أبي بكر وعمر . پر تبصرہ کیا کہ "مطلب یہ ہے کہ جب درمختار لکھنے لگے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی اور ابوبکر و عمر سے بھی، سو انہوں نے کتاب لکھنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔"

مولانا کا علامہ حصکفی کو اپنے جیسا سمجھنا درست نہیں۔ نیز عبارت کے ترجمے میں جان بوجھ کر غلط بیانی کرنا خیانت ہے۔ مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ وضیعیہ الجلیلین کا عطف منبع الشریعہ پر ہے۔ اس کا تعلق قومس سے نہیں۔

اسی طرح عوام الناس کو متنفر کرنے کے لئے ایسا ترجمہ کرنا جو کسی اعتبار سے بھی درست نہ ہو علمی خیانت ہے۔ خلاصہ ص: (۶۳) پر نور الانوار کی عبارت: إذا تعارضت الآیتان تساقطا کا ترجمہ کیا: ’’جب دو آیتوں کا آپس میں تعارض ہو تو دونوں کو پھینکا جائے گا۔‘‘ اور پھر اپنے اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے لکھا: ’’دیکھئے آیتوں کو پھینک رہے ہیں۔‘‘ مبتدی طلباء بھی جانتے ہیں کہ تساقطا کا فاعل کون ہے؟ پھر اس کے باوجود یہ ترجمہ دھوکہ دہی، غلط بیانی، خیانت نہیں تو کیا ہے؟

آخر میں عرض ہے کہ اگر کوئی تحفۃ المناظر کا جواب لکھنا چاہے تو اسے چاہیے کہ علمی دیانت کو ملحوظ رکھتے ہوئے جس کتاب کے جس مسئلے اور تحقیق پر اشکال ہو پہلے اسے نقل کرے، پھر علمی متانت و سنجیدگی سے اس کا جواب دے۔ اگر کسی مسئلے یا تحقیق میں ہم سے لغزش ہوئی ہو تو شکریے کے ساتھ معترضین کی تحقیق قبول کی جائے گی کہ یہی ہمارے محققین کا شیوہ ہے۔

ضیاء الرحمٰن
جامعہ عمر کراچی گڈاپ
۱۰/۷/۱۴۳۳ھ

# مناظرِ اسلام مولانا منظور احمد مینگل

استاد محترم، مربی ومرشدی، استاد الحدیث، مناظر اسلام، وکیل احناف حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل حفظہ اللہ ورعاہ بذات خود ایک ایسی انجمن ہے جو اپنے اندر کئی شخصیات کو سموئے ہوئے ہے۔

بچپن میں ہی والد ماجد کا سایہ شفقت سر سے اٹھ گیا اور طرح طرح کے حالات ومصائب سے پالا پڑا، مگر یہ مصائب آپ کی ہمت وارادے کو متزلزل نہ کر سکے اور بدستور آپ نے تحصیل علم کا سفر جاری رکھا۔ حصول علم کے شوق میں اندرون سندھ کے مختلف دیہاتوں کی خاک چھانی۔ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد کراچی تشریف لائے اور ملک کی عظیم الشان درس گاہ جامعہ فاروقیہ کراچی میں داخلہ لیا اور درس نظامی کی تکمیل کی۔

دورانِ تعلیم آپ کا شمار ممتاز طلباء میں ہوتا تھا۔ حتی کہ منتہی طلباء بھی فنون کے مغلق وپیچیدہ مقامات آپ سے حل کرواتے۔ استاذ المحدثین حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی دوررس نگاہوں نے اس گوہر یکتا کی تابانیوں کو تاڑ لیا اور فراغت کے بعد جامعہ میں بحیثیت مدرس مقرر فرمایا۔ شب وروز مطالعہ کرنا اور لاینحل مسائل کو حل کرنا آپ کی طبیعت ثانیہ ہے۔



علوم دینیہ میں رسوخ ومہارت کے باوجود آپ کا سلسلہ تعلم بھی جاری رہتا ہے۔ اکابرین کے دروس میں شرکت، مغلق مقامات میں ان سے معاونت ومشاورت میں عار محسوس نہیں کرتے۔ آپ کے درس کا شہرہ چار دانگ عالم تھا، اس کے باوجود علم کا شوق لئے آپ مفتی عبدالشکور ترمذی رحمہ اللہ کے پاس گئے اور فقہ میں دسترس حاصل کی۔ اس کے ساتھ ساتھ سندھ یونیورسٹی سے (P.H.D) کی ڈگری کے حامل بھی ہیں۔

قرآن کریم سے آپ کا شغف دیدنی ہے، چونکہ آپ جامعہ میں امامت کے فرائض بھی سرانجام دیتے ہیں، اس لئے کئی مرتبہ فرائض میں بھی آپ کو ختم قرآن کی سعادت نصیب ہوئی۔ عام اوقات میں آپ کی زبان پر بے اختیار قرآن کریم کی تلاوت جاری ہو جاتی ہے۔

اللہ رب العزت نے آپ کو قوی حافظے کی نعمت عطا فرمائی۔ ۱۴۱۸ھ میں سفر حج پر تشریف لے گئے تو وہاں

نے شیوخ سے اجازتِ حدیث کے علاوہ دو ماہ کے عرصے میں ''بخاری شریف'' بھی حفظ کر لی۔

قطع نظر مبالغہ آرائی کہ جس فن کے جس مسئلے کو بھی پیش کیا کافی وشافی جواب پایا، صرف ونحو میں آپ کی مہارت روز روشن کی طرح عیاں ہے، منطق وفلسفہ گویا بائیں ہاتھ کا کھیل ہے، فقہ واصول فقہ پر گہری نگاہ ہے، جس کا تجربہ ومشاہدہ مفتیان کرام کی علمی مجالس میں شریک حضرات نے بخوبی کیا۔ تفسیر سے آپ کا شغف دیدنی ہے، اگر فصاحت وبلاغت موقعہ ومحل کے اعتبار سے کلام کرنے کا نام ہے تو آپ کے دورس ومجالس میں شریک ہونے والے سبھی اس کا اقرار کرتے ہیں، روایت وعلل حدیث میں آپ کو خداداد ملکہ حاصل ہے، درس نظامی کی شاید ہی کوئی ایسی کتب ہو جس کی تدریس آپ نے نہ کی ہو۔

دارالافتاء کے حوالے سے آپ کی کوششیں ناقابل فراموش ہیں۔ شامی کے مغلق وپیچیدہ مقامات کے علاوہ توضیح کا بھی درس دیتے ہیں۔

اگرچہ آپ نے کوئی باقاعدہ تصنیف مرتب نہیں فرمائی لیکن مختلف کتابوں پر آپ کے عمدہ ومفید حواشی موجود ہیں۔

بحیثیت مناظر آپ کا رعب ودبدبہ مخالفین بھی تسلیم کرتے ہیں، آپ کے مناظروں کی فہرست بھی طویل ہے ذیل میں چند کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

۱- آپ کا پہلا مناظرہ اس وقت ہوا جب آپ درجہ خامسہ کے طالب علم تھے، یہ مناظرہ قادیانیوں سے ہوا، قادیانیوں کی طرف سے ان کے امام وخطیب شیخ زکریا مناظر تھے، مناظرے سے قبل جب انہوں نے دیوبندیوں کے مناظر کا جائزہ لیا تو آپ کے جسم کو دیکھ کر یقین کر لیا کہ ہم غالب ہوں گے، لیکن جب مناظرہ شروع ہوا تو انہیں بخوبی احساس ہوا کہ کمزور جسم، کمزور دلیل کا حامل نہیں بلکہ معقول ومنقول کے دلائل قویہ کا حافظ ہے، مناظرے کے بعد انہیں شکست تسلیم کرنی پڑی۔

۲- اسی طرح حفیظ کوارٹر میں بھی قادیانیوں سے مناظرہ ہوا، ابتداءً دیوبندی مناظر مولانا شمس الحق صاحب تھے، قادیانیوں کی طرف سے مولوی وسیم اور مولوی داؤد تھے، بعد میں مناظرے کی لگام آپ نے تھامی اور قادیانیوں کو شکست کھانی پڑی۔

۳- منکر حدیث شیخ محمد کے پیروکاروں سے طارق روڈ میں مناظرہ ہوا، الحمدللہ مناظرے کے بعد وہ خاندان جس کے توسط سے مناظرے کا انعقاد ہوا، مسلمان ہوگیا۔

۴- حیات عیسیٰ علیہ السلام پر رحیم یار خان میں مولانا عبدالرحمٰن تونسوی سے مناظرہ طے پایا، استاد محترم وہاں گئے بھی لیکن تونسوی صاحب نے آنے کی زحمت گوارا نہ کی۔

۵- بھینس کالونی میں غیر مقلدین سے تقلید شخصی پر مناظرہ ہوا، غیر مقلدین کی طرف سے مناظر قاری عبدالباسط صاحب تھے۔ اس تاریخی مناظرے میں غیر مقلدین کو عبرتناک شکست سے دوچار ہونا پڑا۔

۶- دبئی میں شیخ عبدالباری سے تراویح کے مسئلے پر مناظرہ طے پایا، مگر شیخ عبدالباری کو سامنے آنے کی جرأت نہ ہوئی، ان کے بدلے شکست شیخ ابو محمد شمیم کے مقدر میں لکھی تھی۔

۷- کوئٹہ میں شیخ الحدیث مولانا قاسم سے عقائد پر مناظرہ ہوا، الحمدللہ کافی لوگوں نے اپنے عقائد کو درست کیا۔

۸- بدین میں غیر مقلدین کے مناظرین: مولانا طالب الرحمٰن، مولانا مبشر، مولانا یحیٰی گوندلوی سے مناظرہ طے پایا، لیکن استاد محترم سے مناظرہ کرنا ان کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ انہوں نے فرار میں ہی نجات سمجھی اور ایسے حالات پیدا کئے کہ مناظرہ نہ ہوسکا۔

۹- محرم الحرام ۱۴۲۷ھ میں "مجمع التقریب بین المذاہب الاسلامیۃ" کی دعوت پر ایران تشریف لے گئے، سیمینار میں مختلف ممالک کے چیدہ علماء و محققین نے شرکت کی۔ بحث و مباحثہ کے مختلف عنوانات تھے تاہم زیادہ تر بحث حدیث ثقلین اور خلافِ راشدہ سے متعلق تھی۔ تین دن جاری اس مباحثے میں حضرت نے کلیدی کردار ادا کیا اور اہلسنت والجماعت کے موقف کو مدلل و مفصل انداز میں بیان فرمایا۔

اور روافض کے اشکالات کے سکت جوابات دینے کے ساتھ ساتھ ان سے کچھ علمی سوالات کئے، جو تا حال ان پر قرض ہیں۔

۱۰- حال ہی میں غیر مقلدین سے تقلید شخصی پر ایک مناظرہ ہوا۔ غیر مقلدین کی طرف سے مناظر مولانا نصیب شاہ تھے۔ تقریباً تین گھنٹے مناظرہ جاری رہا۔ مناظرے کے بعد خود غیر مقلد منتظمین نے اپنے مناظرین سے متعلق کہا:

مرتبہ میں کمزور پارٹی لایا آئندہ مضبوط پارٹی لاؤں گا"۔اس مناظرے میں غیر مقلدین کو کافی رسوائی ہوئی۔

ان کے علاوہ چھوٹے و معمولی قسم کے مباحثوں کا تو حساب ہی نہیں۔ میں برملا اس بات کا معترف ہوں کہ استاد محترم کے متعلق لکھی گئی چند سطور میں آپ کی خدمات جلیلہ کا شکریہ ادا نہیں ہوسکتا بلکہ یہ چند سطور آپ کی شخصیت و کارناموں کے شیدائیوں کے لئے بہت ہی ناکافی ہیں۔لیکن میں صاحب قلم نہیں کہ مختلف پہلوؤں سے استاد محترم کی شخصیت پر روشنی ڈالوں اور آپ کے علمی کارناموں کی تفصیل بیان کروں۔

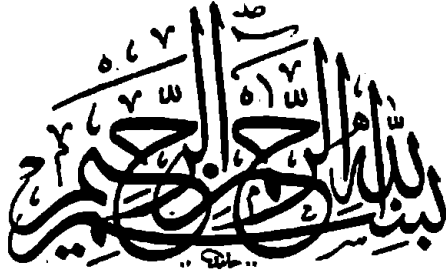
علوم دینیہ عطیۂ خداوندی ہیں ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾[المائدة : ٥٤]. علامہ ابن مالک رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :وإذا كانت العلوم منحاً إلهيةً ومواهب اختصاصيةً ، فغير مستبعدٍ أن يدّخر لبعض المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين ، نعوذبالله من حسد يسدُّ باب الإنصاف ، ويصدُّ عن جميل الأوصاف .

اگرچہ علمائے سلف کی خدمات جلیلہ کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے ہر فن کے ہر مسئلے کو واضح کر دیا، لیکن اس کے باوجود بقول علامہ لکھنوی رحمہ اللہ: کم ترك الأول للآخر .اور یہ آخر ہی ان پیچیدہ گتھیوں کو سلجھاتا ہے، لیکن حسرت آڑ بن جاتی ہے کہ المعاصرة قنطرة المنافرة .ہم عصر کی وہ قدر نہیں کی جاتی جس کا وہ حق دار ہوتا ہے۔ اسی کے متعلق علامہ خیر الدین رملی رحمہ اللہ نے کیا خوب کہا ۔

قل لمن لم یر المعاصر شیأً ویری للأوائل التقدیما
إن ذاك القدیم کان حدیثاً وسیبقی هذا الحدیث قدیما

ہماری دعا ہے اللہ رب العزت حضرت کے علوم وفیوض وبرکات سے ہمیں اور پوری امت کو فیض یاب فرمائے اور علوم وفیوض کے اس چشمے کو قائم ودائم رکھے۔

آمین.

آدابِ مناظرہ

قال الله تعالى: ﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك﴾ [البقرة: ۲۵۸]

”کیا تم نے اس شخص کے حال پر غور نہیں کیا جس نے ابراہیم سے جھگڑا کیا؟ جھگڑا اس بات پر کہ ابراہیم کا رب کون ہے؟ اور اس بناء پر کہ اس شخص کو اللہ نے حکومت دے رکھی تھی“۔

وقال الله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾. [النحل: ۱۲۵].

”اے نبی! اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت اور نصیحت کے ساتھ اور لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ پر جو بہترین ہو“۔

## مناظرہ کی تعریف

”هو علم يُعرف به كيفيةُ آدابِ إثباتِ المطلوب أو نفيهُ أو نفيُ دليله مع الخصم الباحث في كيفية البحث“(۱).

”علم مناظرہ وہ علم ہے جس میں اپنے مدعیٰ کے اثبات اور فریق مخالف کے مدعیٰ اور اس کی دلیل کی نفی اور اسے توڑنے کی معرفت حاصل کی جائے“۔

---

(۱) رشيدية مع حميدية: ۱۳، عمر اكادمی گوجرانواله).

علم مناظرہ، علم الجدل اور علم البحث ایک ہی علم ہے۔

## موضوع

"الأدلة من حيث أنها تثبت المدعى على الغير"(١).

ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، چونکہ علم مناظرہ میں ادلہ کے عوارض سے بحث کی جاتی ہے، اس لئے علم مناظرہ کا موضوع ادلہ ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ مدعا کو غیر پر ثابت کردیں۔

## غرض وغایت

"صيانة الذهن عن الخطاء في الوصول إلى المطلوب"(٢).

مطلوب، مدعا اور نتیجے تک رسائی میں رکاوٹ بننے والی غلطی سے ذہن کو بچانا۔

## مناظرہ کی تعریف

"توجه المتخاصمين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب"(٣).

"دو چیزوں کے درمیان نسبت میں متخاصمین (مدعی ومدعا علیہ) یا مدعی اور سائل (مدعا علیہ) کا درست بات کو ظاہر کرنے کے لئے اپنے ذہن کو متوجہ کرنا"۔

نسبت سے نسبتِ تامہ خبریہ بین الشیئین مراد ہے، اس لئے کہ "لا يتحقق المناظرة في الإنشائيات".

انشائیات میں مناظرہ نہیں ہوتا۔ نسبت میں جھگڑا اس طرح ہوگا کہ ایک فریق اس نسبت کے ثبوت کا مدعی ہوگا اور فریق آخر اس کی نفی کرے گا، مثلاً: ایک فریق حدوث عالم کی نسبت کو ثابت کرے گا، العالم حادث؛ لأنه متغير وكل متغير حادث، فالعالم حادث، دوسرا فریق اس کی نفی کرے گا اور قدم عالم کا دعویٰ کرے گا، جیسے: العالم قديم لأنه مستغنٍ عن المؤثر، وكل مستغن عن المؤثر فهو قديم، فالعالم قديم.

---

(١) (رشيدية مع حميدية: ١٣، عمر اكادمى گوجرانواله).

(٢) (أيضاً).

(٣) (أيضاً).

سوال: مناظرہ نظیر سے مشتق ہے اور نظیر صفت مشبہ کا صیغہ ہے، سوال یہ ہے کہ مناظرہ مصدر مفاعلہ ہے یہ مجرد سے کیسے مشتق ہوسکتا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مأخذ اشتقاق (ن، ظ، ر) ایک ہی ہے۔ اتحادِ مأخذ اشتقاق کی وجہ سے مشتق کہا گیا۔ چونکہ مناظرہ نظیر سے ہے، اسی لئے کہتے ہیں: "ینبغی أن یکون المناظران نظیرین أی مستویین فی العلم". مناظرہ کرنے والوں کے لئے مناسب ہے کہ وہ دونوں علم میں برابر ہوں۔

علم میں برابری کا اندازہ ایک تقریبی چیز ہے، وگرنہ اس کی پہچان کا کوئی پیمانہ نہیں جس کے ذریعے ماپا جائے کہ دونوں علم میں برابر ہیں۔ مثلاً دونوں کسی مدرسے کے فارغ التحصیل ہوں وغیرہ، کیوں کہ جاہل اور اپنے سے کمتر سے مناظرہ کرنا آداب مناظرہ کے خلاف ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ مناظرہ "نظر" بمعنی رؤیت سے مأخوذ ہے، اسی لئے کہا گیا: "ینبغی للمناظرین أن یبصر کل واحد منهما الاخر". مناظرین کو چاہیے کہ ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوں تا کہ ایک دوسرے کو دیکھ سکیں۔

یا "نظر" بمعنی غور وفکر سے ماخوذ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ "ینبغی لکل واحد منهما أن یتفکر فی کلام الاخر". مناظرہ کرنے والوں کو چاہیے ایک دوسرے کے کلام میں غور وفکر کریں۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ مناظرہ "نظر" بمعنی انتظار سے ماخوذ ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: ﴿هل ینظرون إلا أن یأتیهم الله فی ظلل من الغمام والملائكة وقضی الأمر﴾. [البقرة: ۲۱۰]. أی: ینتظرون.

"یہ لوگ صرف اس امر کے منتظر ہیں کہ حق تعالیٰ اور فرشتے بادل کے سائبانوں میں ان کے پاس سزا دینے آئیں اور سارا قصہ ہی ختم ہو جائے"۔

مطلب یہ ہے کہ مناظر کو چاہیے کہ وہ دوسرے کی بات ختم ہونے کا انتظار کرے۔

ایک قول یہ ہے کہ مناظرہ نظر بمعنی "التفات النفس إلی المعقولات والتامل فیها" سے مأخوذ ہے۔ یعنی مناظر کو چاہیے کہ معقولات کی طرف اپنے نفس کو متوجہ کرے اور اس میں غور وفکر کرے کہ میں کیا کچھ کہہ رہا ہوں۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ مناظرہ بمعنی مقابلہ ہے لہٰذا "ینبغی للمناظرین أن یجلس کل واحدٍ منهما أمام الآخر".

## مناظرہ، مجادلہ اور مکابرہ میں فرق

مناظرے کی تعریف گزر چکی ہے، قرآن کی اصطلاح میں مجادلہ منازعہ کے معنی میں ہے اور اعم مطلق ہے،

جب کہ مناظرین کہتے ہیں: "المجادلة هي المنازعة لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم". یعنی ایسا جھگڑا جس میں اظہار صواب مقصود نہ ہو، صرف خصم کو رسوا اور چپ کرانا مقصود ہو۔

مکابرہ کہتے ہیں: "هي المنازعة لا لإظهار الصواب ولا لإلزام الخصم". یعنی ایسا جھگڑا جس میں نہ تو اظہار صواب مقصود ہو اور نہ ہی خصم کو رسوا اور خاموش کرانے سے سروکار ہو بلکہ صرف اپنی شہرت اور بڑائی مقصود ہو۔

## مناظرے کا طریقہ

مناظرے کے لئے ضروری ہے کہ دو فریق ہوں، ایک مدعی اور دوسرا مدعا علیہ، اسے سائل اور ثانی سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اور مدعی کو معلل بھی کہا جاتا ہے۔

## مدعی کی تعریف

مدعی اور مدعا علیہ کی تعیین ذرا مشکل کام ہے، اصل بات مدعی کی تعیین کرنا ہے، کیوں کہ تعیینِ مدعی کے بعد مدعا علیہ خود بخود متعین ہو جائے گا، حسیات (اشیاء محسوسہ) میں مدعی کی تعیین آسان ہے کہ "جس کے قبضے میں شی متنازع فیہ ہو وہ مدعا علیہ ہے"، لہٰذا دوسرا فریق مدعی ہے۔ لیکن مسائل میں یہ ضابطہ تعیینِ مدعی کے لئے کارآمد نہیں۔

## مدعی کی تعریف فقہاء کے نزدیک

ایک تعریف فقہاء والی ہے جو تعیینِ مدعی میں مدد دے گی: "المدعی من إذا ترك تُرك". مدعی وہ ہے جو اپنے دعویٰ سے ہٹے اور چھوڑ دے تو اسے چھوڑ دیا جائے، مثلاً قرأت خلف الامام میں غیر مقلدین مدعی ہیں۔ اگر وہ اپنے دعویٰ وجوب فاتحہ کو چھوڑ دیں تو ان سے بحث نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح رفع الیدین اور آمین بالجہر میں غیر مقلدین مدعی ہیں، اگر وہ اپنے دعویٰ سے باز آجائیں تو ان سے مناظرہ نہیں کیا جائے گا۔ غیر مقلدین مدعی اور مثبت ہیں کہ وجوب فاتحہ، سنیت رفع یدین و امین بالجہر کا اثبات کرتے ہیں، تو اس اثبات پر دلیل دینا بھی ان پر لازم ہے۔ مسئلہ حاضر و ناظر اور علم الغیب میں بریلوی مدعی ہیں، اگر وہ اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائیں اور حاضر و ناظر و علم

...کا عقیدہ چھوڑ دیں تو پھر بحث ختم۔

مدعی دعویٰ لکھے گا اور مدعا علیہ جواب دعویٰ۔ لہٰذا جب بھی ان مسائل میں بحث ہو تو پہلے فریق مخالف سے ...سمجھوایا جائے بعد میں جواب دعویٰ لکھا جائے۔ جواب دعویٰ لکھتے وقت اپنے مدعا کو ملحوظ نظر رکھیں اور خوب غور و فکر کریں۔ جواب دعویٰ میں لکھی گئی ایک ایک چیز کو دلائل سے ثابت کرنا ہوگا۔

## ...کی دوسری تعریف

"الذی یثبت أمراً زائداً فهو المدعی". جو کسی زائد بات کو ثابت کرے وہ مدعی کہلاتا ہے۔ مثلاً ختم ...ت کے سلسلے میں قادیانی مدعی اور ہم مدعا علیہ ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک رسالت کا سلسلہ جاری ...ن پر دونوں فریقین کا اتفاق ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد اہلسنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ ...نبوت ختم ہوگیا، جب کہ قادیانی ایک زائد بات کو ثابت کرتے ہیں کہ سلسلہ نبوت ختم نہیں ہوا بلکہ غلام احمد قادیانی ...باقی رہا۔ چونکہ وہ ایک امر زائد کو ثابت کر رہے ہیں، لہٰذا وہ مدعی ہیں۔

## ...کی تعریف عند المناظرین

اہل مناظرہ مدعی کی تعریف یوں کرتے ہیں: "المدعی من نصب نفسه لاثبات الحکم بالدلیل او ...، وهو المعلل أيضاً"(١).

مدعی وہ ہے جو اپنے نفس کو دلیل یا تنبیہ سے حکم ثابت کرنے کا پابند بنائے، اسے مُعلِّل بھی کہا جاتا ہے۔ اس ...مطلب یہ ہے کہ وہ حکم نظری ہوگا جبھی تو اسے دلائل سے ثابت کیا جائے گا۔

## ...یہیات میں مناظرہ نہیں ہوتا

اسی لئے اہل مناظرہ کہتے ہیں: "المناظرة تکون فی النظریات لا فی البدیهیات". مناظرہ نظریات ...ہے بدیہیات میں نہیں۔ دن میں "الشمس طالعة والنهار موجود". پر دلیل کا مطالبہ کرنا مکابرہ اور مجادلہ ہے، ...۔ لہٰذا بدیہیات اولیہ مسلمہ میں مناظرہ نہیں ہوتا، مناظرہ صرف اور صرف نظریات میں ہوتا ہے۔

## بدیہیات اولیہ کی تعریف

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "الأولیات وأعنی بها العقلیات المحضة التی أفضی ذات

---

(١) ...شیدیة مع حمیدیة: ١٥، عمر اکادمی گوجرانوالہ).

العقل بمجرده إليها من غير استعانة بحس أو تخيل، وجُبِل بها على التصديق بها، مثل علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لايكون قديماً وحادثاً، وأن النقيض إذا صدق أحدهما كذب الأخر، وأن الإثنين أكثر من الواحد ونظائره، وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتسمةً في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً به، ولايدري متى تجدد، ولا يقف حصوله على أمرٍ سوى وجود العقل"(١).

''اولیات سے مراد عقل میں آنے والی وہ باتیں مراد ہیں جن تک عقل کی رسائی حس اور تخیل کے بغیر خود بخود ہوتی ہے اور ان کی تصدیق عقل کی فطرت میں داخل ہے۔ جیسے انسان کو اپنے وجود کا علم ہونا، اور یہ کہ ایک ہی چیز قدیم بھی اور حادث بھی نہیں ہو سکتی، اور یہ کہ نقیضین میں سے جب ایک صادق آئے تو دوسری نقیض کاذب ہوگی، اور یہ کہ دو ایک سے زیادہ ہے وغیرہ۔ یہ باتیں عقل میں اس وقت سے راسخ ہیں جب سے وہ وجود میں آئی، یہاں تک کہ صاحب عقل یہی سمجھتا ہے کہ وہ ایک عرصے سے ان باتوں کو جانتا ہے اور یہ نہیں جان سکتا کہ ان باتوں کا علم کب آیا اور نہ ہی ان کا حصول عقل کے علاوہ کسی اور چیز پر موقوف ہے''۔

ص:۲۸ پر فرماتے ہیں:"وشخص واحد لايكون في المكانين"(٢). ایک آدمی ایک حالت میں دو جگہوں میں نہیں ہو سکتا، اس لئے بریلوی حضرات کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاظر و ناظر سمجھنے کا عقیدہ باطل ہے، اور یہ بات بدیہیات اولیہ میں سے ہے، اس پر مناظرہ ہی نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی دلائل دینے کی ضرورت ہے۔

بدیہیات اولیہ مسلمہ عند الناس میں مناظرہ کرنا درست نہیں، اسی طرح ان پر منع اور نقض (اجمالی ہو یا تفصیلی) وارد کرنا صحیح نہیں۔ منع یہ ہے کہ آپ صغریٰ و کبریٰ ملا کر دلیل پیش کریں اور فریق مخالف کہے کہ لا أسلم صغرى دليلك أو كبرى دليلك". یہ بھی درست نہیں۔ اگر کوئی بدیہیات اولیہ مسلمہ میں بحث کرے تو وہ مناظرہ نہیں بلکہ مجادلہ اور مکابرہ ہے۔

---

(١) (المستصفى، الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان: ٢٩، مطبعه محمد مصطفى مصر).

(٢) (المستصفى، الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان: ٢٨، مطبعه محمد مصطفى مصر).

## دلیل کی تعریف

"الدليل هوما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر"(۱).

دلیل اسے کہا جاتا ہے کہ جب اس کا علم حاصل ہو تو اس کے ساتھ خود بخود دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے، اول کو دال اور ثانی کو مدلول کہا جاتا ہے۔

دلیل کی ایک تعریف یوں کی گئی: "الدليل قول مؤلف من القضايا يستلزم لذاته قولاً آخر"(۲).

(والقول الآخر هو النتيجة والدعوى والمدعى) دلیل اس قول کو کہا جاتا ہے جو ایسے متعدد قضایا سے مرکب ہو کہ جب ان کو مان لیا جائے تو ان کی وجہ سے قول آخر کا علم حاصل ہو، یہ قول آخر ہی مدعیٰ، نتیجہ اور دعویٰ ہے۔

## دعویٰ اور دلیل میں فرق

دلیل اگر چہ اشتمال الکل علی الجزء کی طرح دعوی پر مشتمل ہوتی ہے لیکن لفظی طور پر ان میں تغایر ہوتا ہے، دلیل اور ہے اور مدعا اور ہے۔ مدعا اور حکم کا اثبات دلیل سے کیا جاتا ہے، لہٰذا دلیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ حکم سے جدا کوئی قول ہو۔ غیر مقلدین اس میں فرق نہیں کرتے وہ احکام کو دلیل بنا کر پیش کرتے ہیں جب کہ حکم کو بطور دلیل پیش کرنا درست نہیں۔ مثلاً ایک حکم ہے نماز قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو، اس پر ﴿أقيموا الصلاة واتوا الزكاة﴾ کو کیسے دلیل بنایا جا سکتا ہے جب کہ أقيموا الصلاة خود حکم ہے نہ کہ دلیل۔ فافهم وتدبر.

غیر مقلدین کا دعویٰ ہے کہ اللہ اور رسول کی اطاعت کرو بطور دلیل ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ پیش کرتے ہیں، جب کہ یہ خود حکم ہے نہ کہ دلیل، اس میں فرق کرنا، تا کہ فریق مخالف کسی حکم کو دلیل بنا کر پیش نہ کرے۔

## نافی بھی دلیل دے سکتا ہے

دلیل عام طور پر مدعی معلل کے ذمے ہوتی ہے اور مدعا علیہ سائل و نافی کا کام نقض پیش کرنا ہے، اس سے دلیل کا مطالبہ کرنا ظلم ہے۔ البتہ نافی اگر دلیل پیش کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔

عام طور پر جو مشہور ہے کہ نافی دلیل پیش نہیں کر سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اثبات کا دائرہ وسیع جب کہ نفی کا

---

(۱) جامع العلوم: ۲/۱۰۸، میر محمد).

(۲) شرح العقائد، تحت قول الماتن: خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، ص: ۲۱، میر محمد).

دائرہ تنگ ہوتا ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نانی دلیل نہیں دے سکتا۔

## دلیل، قضیہ، خبر اور سوال میں فرق

دلیل، قضیہ، خبر اور سوال ایک ہی چیز ہے صرف فرق اعتباری ہے:

المركب التام من حيث اشتماله على الحكم سواء كان الحكم بالإثبات أو بالنفي يُسمّى قضيةً، ومن حيث احتماله الصدقَ والكذبَ يُسمّى خبراً، ومن حيث إفادته حكماً يُسمى إخباراً، ومن حيث كونه جزءاً من الدليل يُسمّى مقدمةً، ومن حيث أنه يُطلب بالدليل يُسمّى مطلوباً، ومن حيث أنه يحصل بالدليل يُسمّى نتيجةً، ومن حيث أنه واقعٌ في العلم ويُسئل عنه يُسمّى مسئلةً، فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة"۔

"مرکب تام اس حیثیت سے کہ حکم پر مشتمل ہے، چاہے وہ حکم مثبت ہو یا منفی قضیہ کہلاتا ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس میں صدق وکذب کا احتمال بھی ہے خبر کہلاتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حکم کا فائدہ دیتا ہے اسے اخبار کہتے ہیں، اس اعتبار سے کہ وہ دلیل کا ایک جزء ہوتا ہے مقدمہ کہلاتا ہے، اس حیثیت سے کہ اسے دلیل کے ذریعے طلب کیا جاتا ہے، اسے مطلوب کہتے ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہو نتیجہ کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ علم میں واقع ہے اور اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے اسے مسئلہ بھی کہتے ہیں۔ چیز ایک ہی ہے لیکن اس کی حیثیات مختلف ہیں"۔

ایک ہی مرکب تام ہے لیکن اس کے کئی نام ہیں۔

عبارا تناشتى وحسنك واحدٌ ‏ ‏ ‏ وكل إلى ذاك الجمال يشير

## نقض تفصیلی

آپ نے قیاس اقترانی (صغری اور کبری) کی صورت میں دلیل پیش کی۔ آپ کے خصم نے صغری یا کبری میں سے کسی کی تعیین کر کے کہا "صغرى دليلك لا أسلم أو غير واضح" تو یہ نقض تفصیلی ہے، اسے مناقضہ اور منع بھی کہتے ہیں (بدیہیات اولیہ مسلمہ عند الناس میں نقض ومنع درست نہیں) عام حالات میں مانع اور مناقض کے ذمے

دلیل دینا ضروری نہیں، صرف یہ کہہ دے کہ آپ کی دلیل کا صغری یا کبری قابل تسلیم نہیں، آپ کوئی ایسی دلیل پیش کریں جس سے آپ کا مدعیٰ کما حقہ ثابت ہو جائے۔ اگر مانع و مناقض اپنے نقض و منع کیلئے کوئی دلیل ذکر کرے تو اسے "سند المنع"، "منع مصحوب بالسند" کہا جاتا ہے۔

## نقض اجمالی

نقض و منع اجمالی یہ ہے کہ آپ نے صغریٰ و کبریٰ ملا کر دلیل پیش کی تو خصم نے اس پر نقض و منع وارد کیا کہ آپ کی دلیل قابل قبول نہیں، صغریٰ و کبریٰ میں سے کسی کی تعیین نہیں کی کہ دلیل کا صغریٰ قابل قبول نہیں یا کبریٰ، صرف یہ کہتا ہے کہ دلیل قبول نہیں۔ اسے نقضِ اجمالی کہتے ہیں، مناظرے میں نقض اجمالی نہیں پیش کر سکتے کیوں کہ اگر نقض اجمالی معتبر ہو تو مناظرے کا باب ہی بند ہو جائے گا، خصم ہر دلیل کے متعلق کہے گا کہ یہ دلیل قابلِ قبول نہیں کوئی اور دلیل پیش کریں، اسی لئے نقض و منع کے لئے نقض تفصیلی پیش کرنا ہوگا۔ مثلاً: غیر مقلدین کا دعویٰ ہے "رفع اليدين سنة مؤكدة" دلیل پیش کرتے ہیں: رفع اليدين عملٌ من أعمال النبي صلى الله عليه وسلم، وكل عملٍ به النبي صلى الله عليه وسلم فهو سنة مؤكدة، فرفع اليدين سنة مؤكدة.

"رفع یدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمال میں سے ہے اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر عمل سنت مؤکدہ ہوتا ہے، لہٰذا رفع یدین بھی سنت مؤکدہ ہے"۔

آپ اس پر نقض و منع تفصیلی وارد کر سکتے ہیں: لا أسلم كبرى دليلك، لم لا يجوز أن لا يكون عمله سنة؟ البول قائماً عمل من أعمال النبي صلى الله عليه وسلم لكنه ليس بسنة، أكله خبز شعير عمل من أعماله وليس بسنة، والأذان سنة مؤكدة مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يؤذن.

"آپ کی دلیل کا کبری (نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر عمل سنت مؤکدہ ہے) قابلِ تسلیم نہیں، ایسا بھی ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا عمل سنت مؤکدہ نہ ہو، مثلاً کھڑے ہو کر پیشاب کرنا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہے یعنی آپ کا عمل ہے لیکن سنت مؤکدہ نہیں، جَو کی روٹی کھانا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمال میں سے ہے لیکن سنت مؤکدہ نہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی کام کو نہ کیا ہو پھر بھی وہ سنت مؤکدہ قرار

پائے، جیسے اذان دینا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، لیکن سنت مؤکدہ ہے"۔

اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ یہ کہنا ہر وہ چیز جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا ہو وہ سنت اور جس پر عمل نہ کیا ہو وہ سنت نہیں درست نہیں۔

## وجودِ شی وثبوتِ شی میں فرق

دراصل بات یوں ہے کہ وجود وثبوت شی ایک الگ چیز ہے اور اس پر کسی امر زائد (اس ثابت شدہ) کی سنیت یا وجوبیت کو بیان کرنا ایک الگ چیز ہے، اس کے لئے مستقل دلیل ناطق کی ضرورت ہے، اگر چہ رفع الیدین وغیرہ کا ثبوت ہے لیکن اس کی سنیت کو ثابت کرنے کے لئے مستقل دلیل ناطق چاہیے، اگر صرف ثبوت ہی کافی ہوتو بول قائماً بھی ثابت ہے لیکن اس کی سنیت کا قائل کوئی بھی نہیں۔

## غصب

غصب اسے کہتے ہیں کہ فریقین (مدعی یا مدعا علیہ) اپنی ذمہ داری کو چھوڑ دے، مثلاً غیر مقلدین رفع الیدین کی سنیت کے مدعی ہیں دلیل پیش کرنا ان کی ذمہ داری ہے، ہم مدعا علیہ، نافی اور سائل ہیں ہمارا کام نقض تفصیلی پیش کرنا ہے، لہٰذا اگر غیر مقلدین ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی دلیل طلب کریں تو یہ اپنی ذمہ داری کو چھوڑنا ہے جو کہ غصب ہے۔ اسی طرح اگر روافض اپنی اذان میں أشهد أن محمداً رسول الله عليٌّ وليُّ الله وصي رسول الله وخليفةٌ بلا فصل کے متعلق ہم سے کہیں کہ آپ کوئی ایسی حدیث بتائیں جس میں ہو کہ علی ولی اللہ نہ کہو، یہ غصب ہے۔ لہٰذا فریقین کو چاہیے کہ غصب کا ارتکاب نہ کریں اور اپنے دائرے سے باہر نہ جائیں اور نہ ہی اپنے دعویٰ سے ہٹیں، مدعی کے ذمے دلیل پیش کرنا، سائل کے ذمے اس پر منع تفصیلی وارد کرنا ہے، اسی طرح مدعا پر مدعا کے مطابق دلائل پیش کرنے میں بھی فریقین میں سے کسی کو نہیں ہٹنا چاہیے۔

## تصحیحِ نقل

آپ نے کوئی بات کسی کے حوالے سے پیش کی، اس پر خصم نے کہا کہ آپ نے فلاں کے حوالے سے جو بات پیش کی آپ اس کی تصحیح دکھائیں، کیا واقعۃً یہ بات انہی کی ہے یا صرف مشہور ہے؟ اسے تصحیح نقل سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً آپ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ امام صاحب نے فرمایا: "اگر کسی کے قول میں ننانوے

حتمال کفر کے ہوں اور ایک احتمال ایمان کا ہو تو اس کے قول کو ایمان پر محمول کیا جائے گا"۔ اس پر خصم کہہ سکتا ہے کہ امام صاحب کا یہ قول کس کتاب میں ہے؟ آپ کتاب دکھائیں یا صرف یہ بات مشہور ہے۔

## علم مناظرہ کی تدوین

ارسطو طالیس نے یونانی زبان میں ایک کتاب "طوبیقا" لکھی، پھر اسحق نے اس کو سریانی زبان میں نقل کیا اور یحییٰ بن عدی نے عربی زبان میں اس کا ترجمہ کیا۔ مناظرے کو بنوامیہ کے دور میں عروج حاصل ہوا، امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "احیاء علوم الدین" میں فرمایا: "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد خلفاء راشدین کا دور آیا تو وہ مجتہد تھے اور خود استنباط کرتے تھے، خلفاء اربعہ کے بعد جب بنوامیہ کا دور آیا تو انہیں فقہاء کی ضرورت پیش آئی، لوگ فقہاء کی طرف مسائل میں رجوع کرتے تھے، بسا اوقات مسائل میں اختلاف ہوتا تو نوبت بحث و مباحثے تک جا پہنچی حتی کہ معاملہ اتنا بڑھا کہ بادشاہ اپنے درباروں میں بحث و مباحثے کی مجالس قائم کرتے اور ان سے محظوظ ہوتے (۱)۔

## مناظرے کا حکم

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "المناظرة في العلم لنصرة الحق عبادة، ولأحد ثلاثة حرام: بقهر مسلم، ولإظهار علم، ونيل دنيا أو مال" الخ(۲).

نصرتِ حق کے لئے مناظرہ کرنا عبادت، اور مندرجہ ذیل تین مقاصد میں سے کسی مقصد کے لئے مناظرہ کرنا حرام ہے:

۱: مسلمان کو ذلیل کرنے کے لئے

۲: اپنے علم کو ظاہر کرنے کے لئے

۳: دنیا اور مال کے حصول کے لئے، وعظ و نصیحت اور لوگوں کی اصلاح کے لئے مناظرہ کرنا انبیاء و مرسلین کی سنت ہے۔

اس لئے مناظرہ کرنے کے لئے مناظِر کی نیت کا صاف ہونا ضروری ہے، کتنا ہی مضبوط و پختہ عالم کیوں نہ ہو، گر نیت صاف نہیں تو رسوائی ہوگی۔ نیت کا صاف رکھنا ضروری ہے۔ الأمور بمقاصدها أي معتبرة بمقاصدها

---

(۱) إحياء علوم الدين، الباب الرابع في سبب إقبال الخلق على علم الخلاف وتفصيل آفات المناظرة: ٦٤/١.

(۲) (رد المحتار، كتاب الحظر والإباحة، فصل في البيع: ٤٢١/٦، سعيد).

اعمال کا دارومدار مقاصد پر ہے، اگر مقصد صحیح ہو تو وہ کام انجام دینا بھی صحیح ہے، اس لئے اگر مناظرہ احقاق حق و ابطال باطل کے لئے ہو تو نہ صرف جائز بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہو جاتا ہے۔

## مناظرے کا ثبوت قرآن کریم سے

قال الله تبارك وتعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾. الآية [النحل: ١٢٥].

"اے نبی! اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت و عمدہ نصیحت کے ساتھ اور لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ پر جو بہترین ہو"۔

فریق مخالف کو سمجھانے اور راہ راست پر لانے کے تین طریقے ہیں:

١: بالحكمة، الحكمة هو القرآن أو المراد الدلائل التي تزيل الشبهات.

٢: والموعظة الحسنة وعظ و نصیحت کے ذریعے انہیں سیدھا راستہ دکھائیں ﴿وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً﴾ متانت و سنجیدگی کے ساتھ وعظ و نصیحت کریں کہ "إن من البيان لسحراً".

٣: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ تیسرا طریقہ مناظرے کا ہے، صاحب "مدارک" نے جادلهم کا معنی ناظرهم سے کیا ہے، یعنی اخلاق کے دائرے میں رہتے ہوئے معاندین کے ساتھ مناظرہ کرو۔ مناظرے کا حکم آخر میں دیا، اشارہ اس طرف ہے کہ راہ راست پر لانے کا آخری طریقہ مناظرہ ہے، لیکن آج کل بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ مناظرے کے بعد کوئی فریق اپنی سابقہ رائے سے دست بردار ہو جائے اور حق قبول کرے، ہر فریق یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میدانِ مناظرہ میں نے مار لیا ہے، اس کے باوجود مناظرہ اس لئے کیا جاتا ہے کہ کم از کم اپنے ساتھی تو محفوظ اور حق پر ثابت قدم رہیں اور ہو سکتا ہے کہ کسی کو قبول حق کی توفیق بھی نصیب ہو جائے۔

## آدابِ مناظرہ

١: مناظرہ نظیر بمعنی مثل برابر سے ہے، لہٰذا مناظرہ کرنے والوں کو چاہیے کہ علم میں برابر ہوں۔

٢: بدگوئی اور تلخ کلامی سے پرہیز کریں، وگرنہ اہل مجلس اس سے نفرت کریں گے۔

٣: ہنسی مذاق سے اجتناب کریں اور آواز بھی زیادہ بلند نہ کریں۔

۴: کلام نہ زیادہ مختصر ہو اور نہ ہی طویل، درمیانہ راستہ اختیار کریں۔

۵: الفاظ نادرہ استعمال نہ کریں۔

۶: دوسرے کی بات مکمل ہونے سے پہلے اپنی بات شروع نہ کریں، بلکہ اپنی باری کا انتظار کریں۔

۷: اپنے مدعا سے پیچھے نہ ہٹیں۔

۸: اپنے خصم کو حقیر نہ سمجھیں۔

۹: مناظرے سے قبل نہ زیادہ کھائے اور نہ ہی بھوکے پیٹ مناظرہ کرے۔

۱۰: جو فریق جن اصولوں کا پابند ہو اور انہیں تسلیم کرتا ہو اس کا دائرہ تنگ نہ کیا جائے کہ اسے اپنے اصولوں کا پابند بنایا جائے، مثلاً اہل سنت والجماعت قرآن وحدیث، اجماع اور قیاس کو تسلیم کرتے ہیں جب کہ غیر مقلدین اجماع وقیاس کے منکر ہیں تو غیر مقلدین اہل سنت والجماعت کو پابند نہیں کر سکتے کہ آپ ہمارے اصول کے مطابق صرف قرآن اور حدیث سے دلائل پیش کریں، بلکہ ہم قرآن وحدیث کے ساتھ اجماع اور قیاس کو بھی پیش کریں گے۔

## فریق مخالف سے بچاؤ کا طریقہ

فریق مخالف اولاً تو سرتوڑ کوشش کرے گا کہ علمی سطح پر آپ کو مات دے، اگر وہ اس میں کامیاب نہ ہوں تو بسا اوقات وہ دوسرے حربے استعمال کرتے ہیں، مثلاً آپ پر جادو کریں گے، اس لئے مناظر کو چاہیے کہ علمی سطح پر مضبوطی کے ساتھ عملی طور پر بھی مضبوط رہے اور ''سبع حصار'' کا معمول بنالے۔ سبع حصار میں سورۃ الفاتحہ، آیت الکرسی آمن الرسول سے آخر تک، سورۃ الکافرون، سورۃ الفلق اور سورۃ الناس داخل ہیں، فجر اور مغرب کے بعد مستقلاً ان کا معمول بنائیں۔ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب فرماتے ہیں کہ آٹھویں چیز سورۃ النصر کا بھی اضافہ کریں۔

اسی طرح جادو سے حفاظت کے لئے دوسرے مجرب اعمال کو بھی اپنے معمولات میں شامل کریں۔

☆......☆......☆......☆......☆

عقائد و اصولِ حدیث

# عقیدے کا مسئلہ

## خبر واحد کی تعریف

عقیدے کے مسئلہ پر سینکڑوں مسائل مرتب ہوتے ہیں۔ عقیدے کا ثبوت علی الاطلاق خبر واحد سے نہیں ہوسکتا۔ خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جو محتف بالقرائن نہ ہو، نہ ہی اسے تلقی بالقبول حاصل ہو اور نہ ہی وہ خبر متواتر کی اقسام خمسہ میں سے ہو۔ علامہ انور شاہ کشمیری نے متواتر کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ علامہ شاطبی نے ''موافقات'' میں ایک پانچویں قسم کا اضافہ کیا ہے، اس قسم کی خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوگا کیوں کہ ایسی خبر واحد جو علی الاطلاق خبر جو ہو مفید للعلم القطعی نہیں ہوتی، بلکہ ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ مصطلح الحدیث کی کتب بھری پڑی ہیں کہ الخبر الواحد لا یفید إلا الظن ، والظن ینافی القطع. خبر واحد صرف ظن کا فائدہ دیتی اور ظن یقین کے منافی ہے۔ البتہ خبر واحد کو اگر تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ مفید للعلم القطعی ہوتی ہے کیوں کہ قاعدہ ہے: "خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يفيد العلم اليقيني"(۱).

خبر واحد کو جب تلقی بالقبول حاصل ہو تو وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ اس تقسیم کی مخالفت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "إثبات الفروع بأخبار الآحاد دون الأصول وغير ذلك، وكل تقسيم لا يشهد له الكتاب والسنة وأصول الشرع بالاعتبار فهو تقسيم باطل يجب إلغاؤه، وهذ التقسيم أصل من أصول ضلال القوم؛ فإنهم فرقوا ما سموه أصولاً وما سموه فروعاً"(۲).

## عقیدے کی تعریف

۱- "المحكم الذى لايقبل الشك فيه لدى معتقده، والعقيده فى الدين مايقصد به الاعتقاد

---

۱ مجموعہ رسائل لکھنوی، الأجوبة الفاضلة: ٤٠٣/٤، إدارة القرآن).

۲ مختصر الصواعق المرسلة: ٤٨٩، دار الكتب العلمية).

دون العمل كعقيدة وجود الله وبعثة الرسل"(١).

عقیدہ اس حکم جازم کو کہتے ہیں جس کے معتقد کے نزدیک اس میں شک قابل قبول نہ ہو۔

٢- "العقيدة هي القضية التي تصدق بها"(٢). عقیدہ اس قضیے کو کہتے ہیں جو تصدیق کے درجے میں ہو۔

٣- صاحب "نبراس" دوسری تعریف بھی ذکر کرتے ہیں: "وقد تطلق على نفس التصديق". نفس تصدیق پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

٤- "العقائد مايقصد فيه الاعتقاد دون العمل"(٣). عقیدے میں عمل نہیں بلکہ نفس اعتقاد مقصود ہوتا ہے۔

٥- "ربط القلب على الثابت الذي لايمكن أن يطرأ عليه في وقت من الأوقات خطأ أو غبنٌ". دل کو ایسے حکم ثابت کا پابند بنانا جس پر کسی بھی وقت خطا اور غبن طاری نہ ہو سکے۔

٦- مفسرین کرام نے بھی ام العقائد، ایمان بالغیب کی تفسیر تصدیق سے کی ہے ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ أي: يصدقون [البقرة:٣](٤).

عقیدہ وہ ہے جس پر مرنا تو قابل قبول ہوتا ہے لیکن اسے چھوڑا نہیں جاتا۔ قرآن کریم میں عقیدے کے مصداق کو اس طرح بیان فرمایا ہے:

﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّالله ورسوله ولو كانوا اٰباء هم أو أبناء هم أو إخوانهم أو عشيرتهم﴾ الاية. [المجادلة: ٢٢].

"تم کبھی یہ نہ پاؤ گے کہ جو لوگ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والے ہیں وہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہوں جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی ہے، خواہ وہ ان کے باپ ہوں یا ان کے بیٹے، یا ان کے بھائی ہوں، یا ان کے اہل خاندان"۔

---

(١) (القاموس الفقهي، ص: ٢٥٦، إدارة القرآن).

(٢) (النبراس، ص: ١٠، حقانيه ملتان).

(٣) (التعريفات للجرجاني: ٨).

(٤) (جلالين، تفسير سورة البقرة، ص: ٤، قديمي).

تمام تکالیف ومصائب برداشت کرنے کو تیار ہیں لیکن عقیدے سے یک سر موانحراف پر راضی نہیں۔ اس لئے وہ شخص جو دھمکی وغیرہ سے مرعوب ہو کر اپنے نظریئے کو چھوڑ دے اور عقیدے کو تبدیل کردے، اس کے بارے میں کہا جائے گا کہ اس کا عقیدہ ہی نہیں تھا۔

عقیدے کی جو بھی تعریف کی جائے، بہر حال عقیدہ نام ہے تصدیق کا جب کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے، یہ مسلم قاعدہ ہے کہ التصدیق یغایر الظن، والظن یغایر التصدیق، تصدیق ظن کے منافی ہے اور ظن تصدیق کے منافی، لہٰذا خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوگا۔

**اشکال:** باوجودیکہ تصدیق اور ظن میں تغایر ہے اور مومنین کو یقین ہے کہ قیامت میں اللہ رب العزت سے ملاقات ہوگی، پھر بھی اس پر ظن کا اطلاق کیا گیا۔ ﴿الذین یظنون أنھم ملقوا ربھم﴾ [البقرة: ٤٥]. جب کہ ضابطے کے مطابق یعلمون یا یصدقون ہونا چاہیے تھا۔

**جواب:** جواب یہ ہے کہ لفظ ظن اشتراک لفظی کے طور پر مشترک ہے، ظن کی وضع ظن بمعنی تخمین کے لئے بھی ہے اور ظن بمعنی یقین کے لئے بھی، اس لئے یظنون کا ترجمہ یتیقنون کیا جائے گا۔

علامہ تھانوی رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ظن لابشرط شیء کے درجے میں مطلق خیال کے معنی میں ہے، پھر یہ خیال اگر مع الدلیل ہے تو یقین کا فائدہ دیتا ہے، اگر بلا دلیل ہے تو اس سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوگا کیوں کہ پھر یقین کا فائدہ نہیں دے گا (١)۔ لہٰذا ترجمہ یوں کریں گے: الذین یظنون أی: مع الدلیل.



### عقائد ظنیہ

خلاصہ کلام تصدیق (عقیدہ) اور ظن میں منافات ہے، البتہ علم کلام والوں نے بعض چیزوں پر عقیدے کا اطلاق کیا ہے صرف اس بات کی رعایت کرتے ہوئے کہ وہ اہل سنت کے اوصاف اور علامات وشعار میں شامل ہیں، جیسے کہ مسح علی الخفین وغیرہ، حقیقتاً عقیدے کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی، مجازاً ان پر عقیدے کا اطلاق کرتے ہیں، اس لئے ایسے عقائد کو عقائد ظنیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

---

(١) تحفة العلماء، فصل خامس، ظن کے مختلف معانی: ٢/٦٢، تالیفات اشرفیة)

## عقائد، آراء، تحقیقات، علامات وشعار میں فرق ہے

غیر مقلدین، بریلوی اور دیگر فرقے جب دلائل کے میدان میں اہلسنت والجماعت کا مقابلہ نہیں کر سکتے تو عار وکمزوری کو دور کرنے کے لئے سادہ لوح عوام کے ذہنوں میں طرح طرح کے شبہات پیدا کر کے انہیں علمائے دیوبند سے متنفر کرنے کی کوششیں کرتے ہیں۔

"دیوبند" الگ سے کوئی نیا مکتب فکر نہیں، بلکہ علمائے دیوبند انہی عقائد وفروعات پر عمل پیرا ہیں جو قرآن و سنت سے ثابت یا ان سے مستنبط ہیں اور جن عقائد وفروعات پر امت ابتداء سے ہی عمل پیرا ہے، صرف اپنا تشخص برقرار رکھنے کے لئے "دیوبند" کی طرف نسبت کی جاتی ہے، یہ ایسا ہے جیسے مکہ، مدینہ، شام وغیرہ میں موجود علماء کی مدنی، شامی وغیرہ کہلاتے ہیں، اسی طرح جن مدارس کی بنیاد علمائے دیوبند یا ان سے فیض یافتہ علماء نے ڈالی ان سے فارغ التحصیل علماء اور ان سے محبت کرنے والوں کو دیوبندی کہا جاتا ہے۔

عقائد کے سلسلے میں یہ بات پیش نظر رہے کہ عقیدے کا ثبوت قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ نصوص سے ہوتا ہے۔ معجزات، کرامات، مکشوفات ہزاروں ہوں تب بھی ان سے عقیدے کا اثبات نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ لزوم والتزام میں فرق کو ملحوظ رکھا جائے، اگر کسی کی عبارت سے لازم آتا ہو کہ اس کا یہ عقیدہ ہے جب کہ وہ خود صراحتاً والتزاماً اس کے خلاف کا معتقد ہو تو لزوم پر عقیدے کی بنیاد رکھنا اور اسے طعن وتشنیع کا نشانہ بنانا قطعاً درست نہیں۔

۳۔ بسا اوقات اہلسنت والجماعت کی بعض مخصوص علامات کو عقائد کی کتب میں ذکر کیا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فرق باطلہ میں یہ علامات موجود نہیں، اس قسم کے مسائل کو عقائد ظنیہ کہا جاتا ہے اور ان کے اثبات کے لئے نصوص ظنیہ ہی کافی ہوتے ہیں جیسے مسح علی الخفین وغیرہ۔

۴۔ جس طرح کتب حدیث میں آثار واقوال تابعین وتبع تابعین اور مصنف کی آراء ہوتی ہیں، مجموعے کے اعتبار سے مکمل کتاب کو حدیث کی کتاب شمار کرتے ہیں، اسی طرح کتب عقائد میں بعض عام مسائل وتحقیقات بھی ہوتی ہیں جن کا منکر فاسق وخارج اہلسنت نہیں قرار پاتا، اس قسم کے مسائل وتحقیقات کے اثبات کے لئے نہ ہی نص قطعی کی ضرورت ہے اور نہ ہی نصوص ظنیہ کا مطالبہ کرنا درست ہے، بلکہ وہ ایسے مسائل ہیں جو نصوص سے مستنبط ہوتے ہیں

ن کا مدار تجربیات ومشاہدے پر ہوتا ہے۔ اس قسم کے مسائل کی پہچان یہ ہے کہ فریق مخالف سے ان کے منکر کا حکم معلوم کیا جائے، اگر ان کا منکر بھی اہلسنت والجماعت میں داخل ہے تو ان پر عقیدے کا اطلاق کر کے اثبات کے لئے قطعی الثبوت وقطعی الدلالت نص کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔

## خبر واحد مفید للقطع نہیں

جمہور علماء اور محققین کا یہی مذہب ہے محدثین، اصولیین اور فقہاء سب کا کہنا یہی ہے کہ خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوتا، البتہ بعض حنابلہ علامہ ابن قیم، علامہ ابن حزم اور علامہ ناصر الدین البانی کا مذہب یہ ہے کہ اخبار آحاد سے بھی عقیدے کا ثبوت ہوتا ہے(۱)۔

"منہاج السنة" میں علامہ ابن تیمیہ ایک حدیث کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "أن هذا من أخبار الآحاد، فكيف يثبت به أصل الدين الذى لا يصح الإيمان إلا به"(۲)۔

''یہ تو اخبار آحاد میں سے ہے تو اس سے ان عقائد کو کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے جن کے بغیر ایمان معتبر نہیں''۔

اصل الدین سے اعتقادیات مراد ہیں۔

## خبر واحد سے اثبات عقیدہ کی دلیل

اخبار آحاد سے عقیدے کے اثبات کے متعلق کہتے ہیں: "خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يفيد القطع" لیکن یہ استدلال بایں طور پر مخدوش ہے کہ فيصير قسماً من المتواتر. اس قسم کی خبر واحد متواتر کے درجے میں ہوتی ہے، جب کہ بات علی الاطلاق خبر واحد کے بارے میں ہے۔

## خبر واحد سے نسخ قرآن

علامہ سرخسی رحمہ اللہ تعالی نے "مبسوط" کتاب الوصایا میں اس بحث کو چھیڑا کہ ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية﴾ [البقرة: ۱۸۰]۔

''تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے

---

(۱) مختصر الصواعق المرسلة: ٤٦٨، دار الكتب العلمية).

(۲) منهاج السنة النبوية، فصل قال روى ابن الجوزى: ۱۳۳/۲، المكتبة السلفية، لاهور).

مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لئے معروف طریقے سے وصیت کرے"۔

یہ آیت وصیت کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے لیکن "مشکوۃ" باب الوصایا میں حدیث "لا وصية لوارث" سے فرضیت منسوخ ہوگئی حالانکہ یہ خبر واحد ہے، علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہے جس کی وجہ سے یہ متواتر درجے میں ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے نسخ القرآن جائز ہے(۱)۔

امام مالک تعالیٰ اہل مدینہ کو خبر واحد پر مقدم کرتے ہیں، اس سے بھی معلوم ہوا کہ امام مالک خبر واحد کو مفید للظن سمجھتے ہیں: "لو كان الخبر الواحد مفيداً للقطع عندمالك، لما قدم عمل أهل المدينة عليه، لكن التالي باطل فالمقدم مثله في البطلان".

علامہ شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "موافقات" میں لکھا ہے اخبار آحاد اگر قواعد کلیہ کے مخالف ہوں تو اخبار آحاد کو باوجود صحیح ہونے کے چھوڑ دیا جائے گا(۲)۔

امام مالک "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم". الحديث کے متعلق فرماتے ہیں: لاأدري ماحقيقته فرماتے ہیں: يوكل صيده ويترك لعابه؟

امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب". کے تحت فرماتے ہیں: "قال أحمد بن حنبل الذي لاأشك فيه أن الكلب الأسود يقطع الصلوة، وفي نفسي من المرأة والحمار شيء"(۳)۔

"امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: کالا کتا نمازی کے سامنے سے گزرے تو نماز ٹوٹنے میں مجھے شک نہیں لیکن عورت اور گدھے کے گزرنے سے نماز ٹوٹنے سے متعلق میرے دل میں کھٹکا ہے"۔ لہٰذا اگر خبر واحد مفید للعلم ہوتی تو امام احمد کو تردد نہ ہوتا۔

"من مات وعليه صوم صام عنه وليه"(۴)۔

"جو شخص وفات پا جائے اور اس کے ذمے روزوں کی قضاء باقی ہو تو اس کا ولی اس کی

---

(۱) (المبسوط للسرخسي، كتاب الوصايا، الجزء السابع والعشرون: ۱۴/۱۴۵، غفارية).

(۲) (الموافقات، المسألة الثانية: ۳/۱۱-۱۲، مطبع محمد علی صبیح الأزهر).

(۳) (سنن الترمذي، كتاب الصلوة، باب ماجاء أنه لايقطع الصلوة إلا الكلب والحمار: ۱/۷۹، سعيد).

(۴) (الصحيح لمسلم، كتاب الصوم، باب قضاء الصيام من الميت: ۱/۳۶۲، قديمی).

طرف سے روزے رکھے"۔

کے متعلق امام مالک فرماتے ہیں کہ کوئی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا ﴿لا تـزر وازرة وزر أخـرى﴾ [فـاطـر:

۰]. اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اہل میت کے رونے کی وجہ سے میت کو عذاب ہونے کا انکار

یہ کہہ کر فرمایا ﴿لا تـزر وازرة وزر أخرى﴾. اگر خبر واحد مفید للقطع ہوتی تو انہیں انکار کی ضرورت پیش نہ آتی، کوئی تطبیق

کی صورت نکال دیتے۔

ان کے علاوہ دیگر دلائل سے بھی خبر واحد کا مفید للقطع نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

ا- اگر خبر واحد مفید للقطع ہوتی تو ہر خبر کی تصدیق ہم پر ضروری ہوتی، حالانکہ ایسا نہیں، بسا اوقات ثقات کی خبر

ہمارے سامنے آتی ہے، لیکن ہم اس کی تصدیق نہیں کرتے۔

## اخبار آحاد کی پانچ صورتیں

۲- اخبار کی پانچ صورتیں ہیں: ۱: خبر يقطع بصدقه، ۲: يقطع بكذبه، ۳: خبر يحتمل

الصدق والكذب واحتمال الكذب ارجح فيه، ٤: يحتمل الصدق والكذب واحتما ل الصدق أرجح

فيه ۵: يحتمل الصدق والكذب على سواء. عام طور پر اخبار آحاد چوتھی قسم کی ہوتی ہیں کہ يحتمل الصدق

والكذب واحتمال الصدق أرجح فيه. لیکن اس کے باوجود کذب کا احتمال باقی رہتا ہے، لہٰذا اس سے قطع و یقین

کیسے حاصل ہوگا؟

## تصحیح و تضعیف امور ظنیہ ہیں

۳- اخبار آحاد عام طور پر تصحیح و تضعیف اور تحسین سے متصف ہوتی ہیں اور قاعدہ ہے کہ "التصحيح

والتضعيف والتحسين أمور ظنية، واليقين ينافي الظن"(۱).

یعنی تصحیح تضعیف و تحسین محدث کا کام ہے، اور محدثین کی تشخیصات ظنی ہیں، پھر اس ظن کے ہوتے ہوئے قطع

و یقین کا فائدہ کیسے حاصل ہوگا؟

اس کو دوسرے الفاظ میں یوں تعبیر کر سکتے ہیں کہ تصحیح، تضعیف اور تحسین امور اضافیہ ہیں یعنی حدیث

صحيح عند قوم وضعيف عند الآخرين. ایک ہی حدیث کے بارے میں ایک محدث صحت کا فیصلہ کرتا ہے، جب

(۱) مقدمة إعلاء السنن، الفصل الثاني أن تضعيف الرجال وتوثيقهم أمر اجتهادي: ۱/۳۲.

کہ دوسرا محدث اسے ضعیف قرار دیتا ہے۔

## حدیث صحیح کی تعریف

حدیث صحیح کی تعریف یہ کرتے ہیں: "والصحیح ماثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معلل ولاشاذ" (١).

حدیث صحیح اس حدیث کو کہتے ہیں جس کا ثبوت بایں طور پر ہو کہ راوی عادل اور قوی حافظے والا ہو، حدیث کی سند متصل ہو، اس میں کوئی علت خفیہ نہ ہو اور نہ ہی وہ شاذ ہو۔

صحیح کی شرائط میں یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ علت خفیہ سے بھی خالی ہو، کئی احادیث ایسی ہیں جو علل خفیہ سے خالی ہیں لیکن بخاری نے ان کو نہیں لیا اور کئی ایسی احادیث ہیں جنہیں بخاری نے لیا لیکن امام العلل دار قطنی نے ان میں علل کی نشاندہی کی ہے۔

## مدارِ صحت صرف سند نہیں

اسی لئے محدثین نے تصریح کی ہے کہ باوجود صحت سند کے بھی متن صحیح نہیں ہوتا، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

"صحة السند لايستلزم صحة المتن، وصحة المتن لايستلزم صحة السند" (٢).

علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد يكون الإسناد كله ثقات، ويكون الحديث موضوعاً أو مقلوباً أو قد جرى فيه تدليس، وهذا أصعب الأحوال ولايعرف ذلك إلا النقاد" (٣).

حدیث کی سند کا صحیح ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس کا متن بھی صحیح ہو اور نہ ہی متن کا صحیح ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ سند صحیح ہو، کیوں کہ بسا اوقات سند صحیح نہیں ہوتی اور متن صحیح ہوتا ہے اور کبھی سند بالکل درست ہوتی ہے جب کہ متن درست نہیں ہوتا، لہٰذا صرف صحتِ سند مدار نہیں بلکہ علل خفیہ کو بھی دیکھا جاتا ہے، اس علت کی تعیین محدثین اپنے طور پر کرتے ہیں اور فقہاء اپنے طور پر کرتے ہیں، محدثین میں بھی ایک محدث علت کی نشاندہی کرتا ہے، دوسرا اسے علت سے خالی شمار کرتا ہے اور صحیح قرار دیتا ہے، معلوم ہوا کہ محدث کا کسی حدیث کو صحیح کہنا امور ظنیہ واضافیہ میں

---

(١) (نخبة الفكر، تعريف الصحيح، ص: ٣٠-٤١، فاروقی کتب خانہ ملتان).

(٢) (الباعث الحثيث، النوع الثاني: ٣٦، دار التراث قاهرة).

(٣) (الموضوعات لابن الجوزي: ١/٦، دار الكتب العلمية).

سے ہے اور قطعیات میں ایسا نہیں ہوتا۔

## تعیین علت میں فقہاء کا قول بھی معتبر ہے

تعیین علت کے سلسلے میں ہم فقہاء کے اقوال کو بھی معتبر مانتے ہیں، اگر کسی حدیث میں کسی فقیہ نے علت خفیہ کی نشاندہی کی ہو تو وہ بھی معتبر ہے، اگرچہ آپ صرف محدثین کے اقوال سے علت کی تعیین کرتے ہیں لیکن ہر فریق اپنے اپنے اصولوں کا پابند ہے، دوسروں کو اپنے اصولوں کا پابند نہیں بنا سکتا، لہٰذا ہم محدثین وفقہاء دونوں کے اقوال سے علت کی تعیین کریں گے اور عند التعارض بین المحدث والفقیہ فقیہ کی بات مانیں گے۔

## معانی حدیث فقہاء زیادہ جانتے ہیں

اس لئے کہ فقہاء اعلم بمعاني الحدیث ہیں جیسا کہ امام ترمذی نے فرمایا: "الفقهاء هم أعلم بمعاني الحديث"(۱). "حدیث کے معانی فقہاء محدثین سے زیادہ جانتے ہیں"۔

امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: أخبرنا أبو الطيب محمد بن أحمد المذكر، حدثنا إبراهيم بن محمد المروزي، حدثنا علي بن خشرم قال: قال لنا وكيع: أي الإسنادين أحب إليكم الأعمش عن أبي وائل عن عبدالله، أو سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله؟ فقلنا: الأعمش عن أبي وائل، فقال: ياسبحان الله! الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ، وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلقمة فقيه، وحديث يتداوله الفقهاء خير من أن يتداوله الشيوخ"(۲).

> "علی بن خشرم کہتے ہیں: وکیع نے ہم سے پوچھا ان دو سندوں میں سے کون سی سند آپ کو پسند ہے؟ ۱- أعمش عن أبي وائل عن عبدالله ، ۲- سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله. ہم نے کہا: اعمش عن أبي وائل والی سند ہمیں پسند ہے کہ اس میں کم واسطے ہیں۔ وکیع نے کہا سبحان اللہ! اعمش محدث ہیں، اور ابو وائل بھی محدث، جب کہ دوسری سند میں سفیان فقیہ ہیں، منصور فقیہ ہیں، ابراہیم فقیہ ہیں، علقمہ فقیہ ہیں۔ اور جس حدیث

---

(۱) سنن الترمذي، أبواب الجنائز، باب ماجاء في غسل الميت: ۱/۱۹۳، سعيد).

(۲) معرفة علوم الحديث للحاكم، قبيل ذكر النوع الثاني: ۴۹، دار إحياء التراث العربي بيروت).

کے رواۃ فقہاء ہوں وہ اس سے بہتر ہے جس کے رواۃ صرف محدثین ہوں"۔

کتاب الجرح والتعدیل میں ہے: "كان حديث الفقهاء أحب إليهم من حديث المشيخة"(١)۔

٥- اخبارآحاد آپس میں متعارض بھی ہوتی ہیں اور قطعیات میں کوئی تعارض نہیں ہوتا منقول: لو كان الخبر الواحد مفيداً للقطع لمايكون التعارض بينها لكن التالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

٦- خبر متواتر میں عدل وغیرہ کی شرط نہیں، اگر کوئی کافر وفاسق بھی خبر دے تب بھی یقین حاصل ہوجاتا ہے اگر خبر واحد بھی مفید للقطع ہوئی تو اس میں بھی فاسق وعادل کو برابر سمجھا جاتا ملكن التالي باطل فالمقدم مثله.

٧- معاملات میں دو گواہ مقرر کیے گئے تب جاکر کہیں یقین حاصل ہوتا ہے، اگر خبر واحد مفید للقطع ہوتی ایک گواہ بھی کافی تھا، دو کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

٨- محدثین کا ایک گروہ روایت بالمعنی کا قائل ہے اور ظاہر ہے کہ روایت بالمعنی میں غلطی کا احتمال ہے، خاص کر ان رواۃ سے جو فقہاء نہیں تھے، فكيف يقطع بصحة الخبر مع احتمال الخطاء".

٩- حضرت ذوالیدین کا واقعہ بھی دلالت کرتا ہے کہ خبر واحد مفید للقطع نہیں (٢)۔

١ حضرت ذوالیدین نے فرمایا: "أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله"؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور سلب کلی فرمایا: "كل ذلك لم يكن". لیکن حضرت ذوالیدین نے ایجاب جزئی سے اسے ختم کیا، "بعض ذلك قد كان". اس کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان کی بات پر اعتماد نہیں کیا بلکہ مزید تحقیق کرائی دوسرے صحابہ سے دریافت کیا: لو كان الخبر الواحد مفيداً للقطع لاكتفى النبي صلى الله عليه وسلم بخبر ذي اليدين، لكن التالي باطل فالمقدم مثله في البطلان.

١٠- اگر اخبار آحاد مفید للقطع ہوتیں تو قواعد کلیہ قرآنیہ کے مقابلے میں انہیں ترک نہ کیا جاتا کہ یہ بھی مفید للقطع ہیں حالانکہ ایسا نہیں۔ حضرت فاطمہ بنت قیس نے فرمایا میں مطلقہ ہوگئی تھی اور میرے لئے نفقہ اور سکنی کا فیصلہ نہیں کیا گیا تھا، اس پر حضرت عمر نے فرمایا: "لانترك كتاب الله وسنة نبينا بقول مرأة لعلها نسيت

---

(١) (كتاب الجرح والتعديل، باب في اختيار الأسانيد: ١/٣١٥، دار الكتب العلمية بيروت).

(٢) (معاني الآثار، كتاب الصلوة، باب الكلام في الصلوة: ١/٣٠٠-٣٠١، سعيد).

حفظت"(١).

"ایک عورت کی بات کی وجہ سے ہم قرآن وحدیث نہیں چھوڑ سکتے، معلوم نہیں کہ اسے یہ بات اچھی طرح یاد بھی ہے یا وہ بھول گئی"۔

حضرت عائشہ نے اپنے عام عمل سے یقطع الصلوۃَ المرأۃُ. الحدیث کی تردید کی اور فرمایا: "بئس ما صنعتم علدلتمونا بالکلاب والحمار"(٢).

"کتنی قابل افسوس بات ہے کہ تم لوگوں نے ہم (عورتوں) کو گدھوں اور کتوں کے ساتھ لا کھڑا کیا کہ جس طرح گدھے اور کتے کا نمازی کے سامنے سے گزرنا نماز کو فاسد کرتا ہے، اسی طرح عورتوں کا گزرنا بھی نماز کو فاسد کرتا ہے"۔

اگر اخبار آحاد مفید للقطع ہوتیں تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کو رد نہ کرتے لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ.

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عقیدے کا ثبوت خبر واحد سے نہیں ہوگا بلکہ عقیدے کے ثبوت کے لئے قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ نص چاہیے یا خبر متواتر قطعی الدلالۃ یا ایسی خبر واحد جسے تلقی بالقبول حاصل ہو۔

## تواتر کی اقسام

عام محدثین کے ہاں عقیدے کا ثبوت خبر متواتر سے ہوتا ہے اور تواتر کی دو قسمیں بناتے ہیں:

١: تواتر لفظی، ٢: تواتر معنوی

عام محدثین کی تقسیم کا دائرہ بہت تنگ ہے اور اس تقسیم سے اہل سنت پر وارد اشکالات کا جواب نہیں بن پاتا۔ حضرت انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے تواتر کی چار قسمیں بنائیں جو اپنی افادیت اور جامع مانع ہونے کے اعتبار سے بہت مفید ہیں اور ان سے بہت سے اشکالات بھی دفع ہو جاتے ہیں۔

**١- تواتر الاسناد:** "وهو أن يروى الحديث من البداية إلى النهاية جماعةٌ يستحيل عادةً

---

(١) سنن الترمذی، أبواب الطلاق، باب ماجاء في المطلقة ثلاثا لاسكنى لها: ١/٢٢٣، سعيد).

(٢) سنن أبي داؤد، كتاب الصلوة، باب من قال: المرأة لاتقطع الصلوة: ١/١١٠، امداديه).

أن يتواطؤ على كذب في كل قرن من القرون الثلاثة"(١).

"سند کی ابتداء سے لے کر انتہا تک ہر طبقے میں اس کے اتنے راوی ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق کرنا عادۃً محال ہو"۔

جیسا کہ "من كذب علي متعمداً" اور ختم نبوت کی احادیث بھی اس میں داخل ہیں، اسی طرح نزول عیسیٰ علیہ السلام کی احادیث بھی تواتر کے درجے میں ہیں۔

## تواتر الطبقہ

ایک خلق خدا ایک دوسرے سے نقل کرے باقاعدہ کوئی سند نہ ہو، اگر سند کی تحقیق کی جائے کہ سند کیا ہے سند نہیں ملے گی: "تلقته الكافة عن الكافة ولا يحتاج إلى إسناد عن فلان عن فلان"(٢).

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وكان عموم هذه السنة [الختان] للعرب قاطبة مغنياً عن نقل معين فيها"(٣).

قرآن پاک بھی تواتر الطبقہ کے طور پر ثابت ہے، اس کے بارے میں بھی کوئی سند اور محدثین کے قاعدے کی طرح عن فلاں عن فلاں نہیں ملے گا، خاص کر ہر ایک سورۃ اور آیت کی سند بہت مشکل اور ناممکن ہے لیکن مسلسل ایک طبقہ دوسرے طبقے سے نقل کرتا چلا آرہا ہے۔

## تواتر طبقہ تواتر الاسناد سے قوی ہے

حضرت بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تواتر الطبقہ تواتر الاسناد سے قوی ہے باوجود یکہ اس کی سند نہیں ہوتی(۴)۔



---

(١) (معارف السنن، أقسام التواتر: ١/٤٥، سعيد).

(٢) (أيضاً).

(٣) (زاد المعاد: ١/٨١، فصل في ختانه صلى الله تعالى عليه وسلم، مؤسسة الرسالة).

(٤) (معارف السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ٢/٤٦٦، سعيد).

## تواتر العمل والتوارث

"أن يعمل به في كل قرن من عهد صاحب الشريعة إلى يومنا هذا جمٌّ غفيرٌ من العاملين حيث يستحيل عادةً تواطُئُهُم على الكذب أو الغلط كالسواك في الوضوء"(١).

"ابتداء اسلام سے اب تک وہ معمول بہ رہا ہو اور اس پر عمل اتنی بڑی جماعت کر رہی ہو کہ سب کا جھوٹ پر اتفاق عادۃً محال ہو جیسے وضو میں مسواک کرنا وغیرہ"۔

علامہ ابن قیم ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فهذا الحديث وإن لم يثبت، فاتصال العمل به في سائر الأمصار والأعصار من غير إنكارٍ يكفي في العمل به"(٢).

تواتر تعامل والتوارث میں سند کی بھی ضرورت نہیں، علامہ ابن قیم فرماتے ہیں: "ودعاء النبي صلى الله صلى عليه وسلم للأموات فعلاً وتعليماً، ودعاء الصحابة والتابعين والمسلمين عصراً بعدعصر أكثر من أن يذكر واشهر من أن ينكر"(٣).

## تواتر القدر المشترک

"ماتختلف فيه ألفاظ الرواة بأن يروي قوم واحد واقعةً بألفاظ، وقوم آخر بتعبير اخر"(٤).

روایوں کے الفاظ اگرچہ مختلف ہوں لیکن ان سب میں قدر مشترک اشتراک فی الواقعہ پایا جائے، کمعجزات النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

## تواتر کا حکم

متواتر کی یہ چار قسمیں ہیں اور تواتر کی کسی بھی قسم کا منکر کافر ہے بشرطیکہ تواتر دینی ہو، ای منكر المتواتر في الدين أو منكر ماتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم كفر، تواتر دنیوی جیسے وجود بغداد وغیرہ کا منکر کافر

(١) معطرف السنن، أقسام التواتر: ١/٤٥، سعيد).

(٢) كتاب الروح، المسألة الأولى: ٢٢، مكتبه فاروقيه پشاور).

(٣) كتاب الروح، المسألة السادسة عشرة: ١٥٧، مكتبه فاروقيه پشاور).

(٤) معطرف السنن، أقسام التواتر: ١/٤٥، سعيد).

نہیں۔علامہ جلال الدین محلی شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "جاحدُ المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرور وهو مايعرفه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة والصو وحرمة الزنا والخمر كافرٌ قطعاً؛ لأن جحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم، ولايكا جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد"(۱).

"ایسے اجماعی مسئلے کا منکر جسے ہر عام وخاص کے جاننے کی وجہ سے ضروریات کا درجہ حاصل ہو گیا ہو جیسے نماز، روزے کا واجب ہونا، زنا وشراب نوشی کا حرام ہونا، یقینی کافر ہے، کیوں کہ ایسے مسئلے کی تکذیب درحقیقت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تکذیب ہے، اور جس مسئلے کا تعلق دین سے نہ ہو اگر چہ وہ متفق علیہ ہو اس کا منکر کافر نہیں، جیسے کوئی بغداد کے وجود کا منکر ہو تو اسے کافر نہیں کہیں گے"۔

## ضروریات دین کا منکر ومؤوّل کافر ہے

جس طرح منکر التواتر من الدین کافر ہے اسی طرح مسائل اجماعیہ متواترہ بدیہیہ ضروریہ کا منکر اور مؤ بھی کافر ہے، ان مسائل میں تاویل بھی کفر سے نہیں بچا سکتی کیوں کہ ضروریات دین میں تاویل کفر ہے، علامہ یوس بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "نعم إن التاويل في ضروريات الدين مردود، والمؤوّل فيها كافر كالمنـ عنها كما حققه علماء الكلام"(۲).

"ضروریات دین میں تاویل کرنا قابل قبول نہیں، لہٰذا ضروریات دین میں تاویل کرنے والا اسی طرح کافر ہے جس طرح ضروریات دین کا منکر کافر ہے، جیسا کہ علماء کرام نے اسے مفصلاً بیان کیا"۔

علامہ اکرم سندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "البدعة المكفرة في نفس الأمر هي إنكار أمر معلوم الدين ضرورةً"(۳).

(۱) (لم أظفر على هذ الكتاب ونحوه في احكام الاحكام للآمدي: ۲۵۶/۱، مؤسسة الحلبي، قاهره).

(۲) (معارف السنن، باب في التسمية عند الوضوء: ۱۵۷/۱ سعید).

(۳) (إمعان النظر: ۱۷۹، شاه ولي الله اكادمي، حيدر آباد).

"ایسے امر کا انکار جو ضروریات دین میں داخل ہو ایسی بدعت ہے جو کفر تک پہنچادیتی ہے"۔

"قد اشتهر أن المتأول لا يكفر وهو على ظاهره وبإطلاقه غير صحيح؛ فإن المتأول في ضروريات الدين كافر كما صرّح به الخيالي"(۱).

"مشہور ہے کہ تاویل کرنے والا کافر نہیں ہوتا لیکن یہ بات مطلقاً درست نہیں کیوں کہ ضروریات دین میں تاویل کرنے والا کافر ہوتا ہے جیسا کہ علامہ خیالی نے تصریح کی ہے"۔

## کافر کے کفر سے چشم پوشی جائز نہیں

جس طرح کسی مسلمان کو کافر کہنا حرام اور ناجائز ہے، اسی طرح دین اسلام میں یہ بھی نہیں کہ کافر کے کفر سے چشم پوشی کی جائے، علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فليس من الدين أن يغمض عن كافر كما ليس منه أن يكفر مسلم"(۲).

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ "اکفار الملحدین" میں فرماتے ہیں: جو شخص یقینی کافر کے کفر میں تاویل کرے اور اسے کافر قرار نہ دے وہ خود بھی کافر ہے(۳)۔

## انکار سنت بھی کفر ہے

مسئلہ مشہور ہے کہ فرض کا انکار کفر ہے اور واجب کا انکار کفر نہیں، جب واجب کا انکار کفر نہیں تو سنت اور مستحب کا انکار بدرجہ اولی کفر نہیں ہوگا، تو دین میں صرف فرض رہ جائے گا جس کا انکار کفر ہے، حالانکہ مسئلہ اس طرح نہیں، علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فالصلوة فريضة، وكذلك اعتقاد فرضيتها فرض، وكذلك حصول علمها فرض، والجهل بها والجحود عنها كفر. كما أن السواك سنة نبوية، وحصول علمها سنة، ولكن الاعتقاد بعد حصول العلم بكونه سنةً فرضٌ والجحود كفر"(٤).

"نماز فرض ہے تو نماز کی فرضیت کا عقیدہ رکھنا بھی فرض ہے، اسی طرح نماز کے متعلق

---

(۱) (معارف السنن، باب ماجاء في كراهة إتيان الحائض: ۱/۴۵۸، سعيد).

(۲) (معارف السنن، باب التسمية عند الوضوء: ۱/۱۵۷، سعيد).

(۳) (إكفار الملحدين مترجم، ص: ۲۸۳، امدادیہ).

(٤) (معارف السنن، باب ماجاء في كراهة إتيان الحائض: ۱/۴۵۸، سعيد).

علم حاصل کرنا بھی فرض ہے، اس سے جاہل اور ناواقف رہنا اور اس کا انکار کفر ہے، جیسا کہ مسواک کرنا سنت نبوی ہے اس کے متعلق علم حاصل کرنا بھی سنت ہے، اس حصول علم کے بعد مسواک کے متعلق سنت ہونے کا عقیدہ رکھنا فرض اور اس کا انکار کفر ہے"۔

اس عبارت سے یہ مسئلہ حل ہوگیا، وہ اس طرح کہ مسواک کرنا اور اس کے مسائل کو حاصل کرنا سنت ہے، جب سنیت مسواک کا علم ہوگیا تو پھر اس کے بارے میں سنیت کا عقیدہ رکھنا فرض اور اس عقیدہ سنیت کا انکار کفر ہے۔ جب سنت کا یہ حال ہے تو واجب کا انکار اس طرح بطریق اولی کفر ہوگا۔ اگر کوئی تعیین کا انکار کرے تو یہ کفر نہیں مثلاً کسی حکم کی وجوبیت کا قائل نہیں بلکہ اسے سنت مانتا ہے تو یہ کفر نہیں لیکن اگر وجوبیت یا سنیت کی تعیین ہوگئی پھر کسی کا انکار کرے تو یہ بے شک کفر میں داخل ہے۔

## امام صاحب کا عادل وثقہ ہونا بھی تواتر سے ثابت ہے

واضح رہے کہ امام صاحب کا عادل ہونا بھی تواتر سے ثابت ہے، اگرچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے نہیں کیوں کہ اس وقت امام صاحب کا وجود بھی نہیں تھا، لیکن بعد کے زمانے سے لے کر اب تک امام صاحب کی عدالت اور ثقہ ہونے پر اتفاق ہے، لہٰذا جو حضرات امام صاحب پر مختلف قسم کی جرحیں کرتے ہیں ان کی جرح قابل قبول نہیں۔ علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "بل الصواب عندنا أن من ثبتت إمامته وعدالته وكثر مادحوه وندر جارحوه، وكانت هناك قرينة دالةٌ على سبب جرحه من تعصب مذهبيّ أوغيره، فإنا لانلتفت إلى الجرح فيه ونعمل فيه بالعدالة، وإلا لوفتحنا هذا الباب وأخذنا بتقديم الجرح على إطلاقه لما سلم أحدٌ من الائمة، إذما من إمام إلا وقد طعن فيه الطاعنون وهلك فيه الهالكون"(١).

"ہمارے نزدیک صحیح اور درست بات یہ ہے کہ جس کی امامت وعدالت ثابت ہوجائے اور اس کی مدح کرنے والے زیادہ، جرح کرنے والے کم ہوں اور کوئی قرینہ بھی اس بات پر دلالت کرے کہ اس شخصیت پر جو جرح کی گئی وہ مذہبی تعصب یا کسی اور تعصب کی بناء پر ہے تو ہم اس پر کی گئی جرح کی پرواہ نہیں کرتے بلکہ اسے عادل ہی سمجھتے ہیں، اگر ہم اس جرح کو قبول کرکے یہ دروازہ کھول دیں تو کوئی بھی ایسا نہ ہوگا جو کسی نہ کسی کی جرح میں نہ آیا ہو کیوں کہ ہر امام کے

(١) (قاعدة في الجرح والتعديل: ٩-١٠، دار الوعي حلب).

متعلق جرح کرنے والوں کی جرح میں کین اور ناحق جرح کرنے والوں نے اپنی آخرت تباہ کی"۔

اور یہ بات اظہر من الشمس ہے، کیوں کہ اگر جرح مطلق کا اعتبار کیا جائے تو پھر کوئی بھی محفوظ نہیں رہے گا، ابوحاتم اور ابوزرعہ نے امام بخاری کے بارے میں کہا کہ یہ پکا بدعتی ہے، امام مالک کے بارے میں کہا گیا کہ سالوں مسجد نبوی میں نماز پڑھنے نہیں آیا اور امام بنا بیٹھا ہے، امام شافعی کے متعلق کہا گیا کہ ایسا گستاخ کہ صحابہ کے بارے میں کہتا ہے "ھم رجالٌ ونحن رجال" امام کیسے ہو سکتا ہے؟ خود امام صاحب پر لگائے گئے الزامات کی فہرست بہت طویل ہے، اسی لئے جرح علی الاطلاق معتبر نہیں۔

"میزان الاعتدال" میں امام صاحب کے متعلق جو لکھا گیا غیر مقلدین اس سے استدلال کرتے ہیں کہ امام صاحب مجروح ہیں، حالانکہ "میزان الاعتدال" میں امام صاحب کے متعلق جرح معاندین کی دسیسہ کاری ہے، کیوں کہ علامہ ذہبی نے "میزان الاعتدال" کے مقدمے میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ جن کی امامت اور عدالت پر متفق ہے ان پر میں جرح نہیں کروں گا۔ جیسا کہ ائمہ اربعہ:

"وکذا لا أذکر فی کتابی من الائمة المتبوعین فی الفروع ......... مثل أبی حنیفة والشافعی والبخاری"(۱)۔

علامہ عبد الفتاح ابوغدۃ نے "الرفع والتکمیل"(۲) کی تعلیق اور علامہ ظفر احمد عثمانی نے "قواعد فی علوم الحدیث"(۳) میں اسے تفصیل سے ذکر کیا اور اس دسیسہ کاری کی نشاندہی کی ہے۔

## الزیادة بأخبار الاحاد علیٰ کتاب اللہ لاتجوز

یہ حنفیہ کی مشہور تعبیر ہے، اس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ جب کتاب اللہ سے کسی چیز کا عموم اور اطلاق سمجھا جائے تو اسے خبر واحد کے ذریعے مقید کرنا جائز نہیں۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حنفیہ نے خبر واحد کو ملغی قرار دیا اور قابل عمل نہیں سمجھا۔ اکثر حضرات اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ گویا حنفیہ نے احادیث کے ایک بہت بڑے ذخیرے کو ملغی قرار دیا۔

---

(۱) (میزان الاعتدال: ۱/۲، عیسی البابی الحلبی مصر).

(۲) (الرفع والتکمیل: ۱۰۰-۱۰۴، دار البنان، بیروت).

(۳) (قواعد فی العلوم الحدیث: ۱۲۰-۱۲۹، ادارة القرآن کراچی).

مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس مسئلے میں تعبیر کی غلطی واقع ہوئی، اسی لئے تعبیر کا مفہوم ومراد بھی بھیانک ہے، اصل بات یہ ہے کہ قرآن اول تا آخر قطعی الثبوت ہے لیکن دلالت کے اعتبار سے بعض آیات ایسی ہیں جو قطعی الدلالت نہیں، لہٰذا جو چیز قرآن سے بطور فرض ثابت ہے اس کا مدلول قطعی ہے، اس کے لئے خبر واحد سے کسی چیز کو بطور شرط یا رکن ثابت کرنا جائز نہیں، البتہ خبر واحد سے اس کے لئے وجوب ثابت کر سکتے ہیں۔ یعنی ایک حکم قطعاً ثابت ہے اس کے لئے خبر واحد سے کسی چیز کو بطور وجوب ثابت کر سکتے ہیں بطور شرط یا رکن ثابت نہیں کر سکتے (۱)۔

مثلاً: قرآن میں ہے: ﴿وذكر اسم ربه فصلى﴾ [الأعلى: ١٥]. اس آیت سے تکبیر تحریمہ کا ثبوت ہے اور یہ مطلق ہے اور مطلق کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، لہٰذا اگرچہ تحریمہ کا ثبوت تو ہے لیکن لفظ "الله أكبر" کو خبر واحد کے ذریعے فرض قرار دینا جائز نہیں لأن المطلق يجري على إطلاقه اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر واحد ظنی ہے، جو چیز اس سے ثابت ہوگی تو وہ بھی ظنی ہوگی تو زیادۃ علی کتاب اللہ فی درجۃ القطعیت باقی نہیں رہے گی، لہٰذا حنفیہ اس صورت میں نہ تو زیادۃ علی کتاب اللہ فی درجۃ القطعیت کے قائل ہیں اور نہ ہی خبر واحد کو ملغی قرار دیتے ہیں بلکہ وہ خبر واحد سے وجوب ثابت کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ماثبت من القرآن من أمر قطعاً في درجة الفرض لا نزيد عليه في درجة الفرض بل في درجة الوجوب والسنة. لہٰذا حنفیہ پر الزام لگانا کہ وہ اخبار آحاد کو ملغی قرار دے کر احادیث کے ذخیرے کو چھوڑ دیتے ہیں درست نہیں۔



## احکام ستہ کا اثبات

قرآن مکمل طور پر قطعی الثبوت ہے، البتہ قطعی الدلالت میں تفصیل ہے، بعض آیات قطعی الدلالت ہیں اور بعض ظنی الدلالت ہیں (قطعی الدلالت کا مطلب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر صرف وہی احتمال ہو اس کے علاوہ کوئی احتمال ناشئ عن دلیل نہ ہو)۔ قرآن کی جو آیات قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہوں، اسی طرح جو اخبار متواترہ قطعی الدلالت ہوں ان سے فی جانب الاثبات وفی جانب الامر فرض ثابت ہوگا اور فی جانب النہی حرمت کا ثبوت ہوگا، یعنی قطعی الثبوت وقطعی الدلالت سے فرضیت اور حرمت کا ثبوت ہوتا ہے۔

ظنی الثبوت وقطعی الدلالت (دلیل کی دلالت مدلول پر قطعی ہو لیکن اس دلیل کا ثبوت ظنی ہو، مثلاً ایسی اخبار

---

(۱) (معارف السنن، باب ماجاء أن مفتاح الصلوة الطهورة: ١/ ٥٨، سعيد).

آحاد جو قطعی الدلالۃ ہوں)۔

قطعی الثبوت ظنی الدلالت ان دونوں قسموں سے جانب اثبات میں واجب اور سنت ثابت ہوگی اور جانب نہی میں مکروہ تحریمی کا ثبوت ہوگا۔

ظنی الثبوت وظنی الدلالت (دال اور مدلول دونوں ظنی ہوں) اس وقت جانب اثبات میں ندب واستحباب اور جانب نہی میں مکروہ تنزیہی کا ثبوت ہوگا(۱)۔

**فائدہ:** غیر مقلدین اگرچہ بحث ومباحثہ بڑے زور شور سے کرتے ہیں لیکن متنازع فیہ کی شرعی حیثیت متعین نہیں کرتے، لہٰذا جب بھی ان سے بحث کرنی پڑے تو پہلے اس مسئلے کا شرعی درجہ متعین کروائیں، وہ کہیں گے کہ حکم کا شرعی درجہ متعین کرنا مجتہد کا کام ہے، مجتہد کہے گا کہ ﴿أقیموا الصلوۃ﴾. [البقرۃ:٤٣]. اس امر کا مدلول فرضیت ہے اور ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدۃ: ٢]. اس امر کا مدلول استحباب ہے اور ﴿ومن اللیل فتھجد﴾ [بنی إسرائیل: ٧٩]. اس امر کا مدلول فرض واجب نہیں۔ تو ان سے کہا جائے گا کہ تقلید اسی کا نام ہے کہ مجتہد کی خداداد صلاحیتوں کے پیش نظر اس کے علم وتقویٰ پر اعتماد کرتے ہوئے احکام شرع کی تشریح وتوضیح میں اس کی تحقیق کو قبول کیا جائے۔

## حدیث صحیح کی صورتیں

صحیح لذاتہ کی ایک مشہور تعریف ہے: "ماثبت بنقل عدلٍ تامّ الضبط متصل السند غیر معلل ولاشاذ" لیکن علامہ انور شاہ کشمیری نے حدیث صحیح کی چار صورتیں بیان کی ہیں(۲)۔

١- "ماکان رواتہ عدولاً ثقات أصحاب ضبطٍ واتقانٍ ثم مع ھذا ساعدہ تعامل السلف".

"جس حدیث کے روای عادل وثقہ، مضبوط وقوی حافظے والے ہوں، اس کے ساتھ ساتھ سلف کا تعامل بھی اس کی تائید کرے"۔

٢- "ماصححہ إمامٌ من ائمۃ الحدیث صراحۃً". "ائمہ حدیث میں سے کوئی صراحتاً اس کی تصحیح کرے"۔

٣- "ما أخرجہ من التزم الصحۃ فی کتابہ کالصحیح لابن خزیمۃ وابن السکن وابن حبّان وأبی عوانۃ وغیرھم فی صحاحھم، وکالنسائی فی "الصغری" فکل حدیث أخرجہ أحد ھؤلاء

(١) (معارف السنن، باب ماجاء أن مفتاح الصلوۃ الطھور: ١/٥٩، سعید).

(٢) (معارف السنن، باب ماجاء فی فضل الطھور: ١/٤٤-٤٥، سعید).

الأعلام في كتبهم التي اشترطوا على أنفسهم رواية الصحيح فيها يكون صحيحاً، وإن لم يصرحوا خاصةً على صحته، نعم هناك مراتب بعضها فوق بعض"

''جس حدیث کی تخریج ان محدثین نے کی ہو جنہوں نے اپنی کتابوں میں صحیح احادیث نقل کرنے کا التزام کیا ہے، جیسے صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن السکن، صحیح ابن حبان اور نسائی وغیرہ، یہ حضرات اگر کسی حدیث کی تخریج اپنی ان کتابوں میں کریں جن میں انہوں نے صحیح احادیث ہی نقل کرنے کی شرط لگائی تو وہ حدیث صحیح شمار ہوگی، اگرچہ صراحتاً یہ اس پر صحیح کا حکم نہ لگائیں، البتہ باوجود صحت کے ان احادیث میں مختلف درجات ہوں گے''۔

ایسی بات بھی نہیں کہ ان کتابوں کی ہر روایت صحیح اور جرح سے خالی ہو کیوں کہ ابن خزیمہ نے سینے پر ہاتھ باندھنے والی روایت کی تخریج کی ہے جو کہ مجروح ہے، علامہ ابن قیم نے ''بدائع الفوائد'' میں اس کی خوب خبر لی ہے۔

٤- "ما كان سالماً عن الجرح بالشذوذ والنكارة ويرويه ثقات".

جو حدیث شذوذ و نکارت کی جرح سے محفوظ ہو اور اس کے روات بھی ثقہ ہوں۔

## صحیح لذاتہ، لغیرہ، حسن لذاتہ، لغیرہ پر اشکال

صحیح لذاتہ، صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ یہ تقسیم سب سے پہلے علامہ خطابی نے کی: "وأول من قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف هو الخطابي صاحب "المعالم" كما قيل والله أعلم.

باقی محدثین کے ہاں صرف دو قسمیں تھیں: صحیح اور ضعیف، اسی لئے حافظ ابن کثیر نے ''الباعث الحثیث'' میں علامہ خطابی کی تقسیم پر اشکال کیا کہ صحیح سے آپ کی کیا مراد ہے؟ صحيح في نفس الأمر يا صحيح نظراً إلى اصطلاح المحدثين، اگر صحیح فی نفس الامر مراد ہو تو وہ چار نہیں بلکہ صرف ایک ہے اور اگر محدثین کی اصطلاح کے اعتبار سے صحیح مراد ہے تو وہ چار میں منحصر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہیں (۱)۔

## امام صاحب کی احادیث ثنائیات سے کم نہیں

حدیث کی سند میں جتنے کم واسطے ہوں گے اس کی صحت اتنی ہی قوی ہوگی اور جتنے واسطے زیادہ ہوں گے اور سند لمبی ہوگی اتنا ہی صحت حدیث میں فرق پڑے گا، کیوں کہ اس میں احتمالات زیادہ ہوں گے۔ انہی کم وسائط والی

---

(۱) (الباعث الحثيث، الأول الصحيح، تقسيم الحديث إلى أنواعه صحةً وضعفاً: ۱۷، دار التراث قاهرة).

۔۔یث میں سے امام بخاری کی ثلاثیات اور امام مالک کی ثنائیات ہیں، جب کہ امام صاحب کی وحدانیات ہیں۔ علامہ ۔۔کرم نصرپوری سندھی فرماتے ہیں: "فكلما كَثُرَتِ الوسائط وطال السند، كثرت مظانُ التجويز أي: تجويز ۔۔لخطاء، وكُلَّمَا قلَّت أي الوسائط منه قلَّت أي: المظان، منها الثلاثيات للبخاري وغيره، والثنائيات ۔۔ي موطأ الإمام مالك، والوحدان في حديث الإمام"(۱).

أقول: ولوسلم بأنه ليست له وحدان فلا يحرم من الثنائيات.

جب امام صاحب کی احادیث کا حال یہ ہے کہ وہ ثنائیات سے کم نہیں ہیں تو اگر بعد میں کوئی مجروح راوی ۔۔سند میں آجائے تو اس مجروح راوی کی وجہ سے امام صاحب کے اجتہاد پر کیا اثر پڑے گا؟ امام صاحب خود مجتہد و حافظ ۔۔تھے انہوں نے سند میں مجروح راوی کے شامل ہونے سے قبل حدیث سے استدلال کیا، بعد میں کثرت وسائط کی وجہ ۔۔سے سند مجروح ہوئی، لہٰذا امام صاحب کے استدلال کے بعد ظاہر ہونے والی جرح سے امام صاحب کے استدلال کو ۔۔ضعیف قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟(۲)

---

(۱) إمعان النظر: ۲۱۷، شاه ولي الله اكادمي حيدر آباد).

(۲) مولانا امین اللہ پشاوری صاحب اس عبارت کے متعلق ص: (۱۲۶-۱۲۷) پر لکھتے ہیں: ہم پوچھتے ہیں کہ کہاں ہیں وہ وحدان ۔۔حیثیت؟ پھر علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی عبارت سے یہ بات ثابت کی کہ محدثین کا مذہب عام مسائل میں فقہ حنفی سے بہتر ہے۔

جواب یہ ہے کہ عدمِ وجدان وعدمِ اطلاع کسی چیز کی نفی کو مستلزم نہیں۔ بدیہی سی بات ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جن کی پیدائش ۔۔(۱۹۴ھ) میں اور ان کا انتقال (۲۵۶ھ) میں ہوا جب ان کے پاس کچھ ثلاثیات موجود ہیں تو امام صاحب رحمہ اللہ جن کی پیدائش ۔۔ـ ۔۔ ۔۔صحت (۸۰ھ) میں ہوئی ان کے پاس تو بطریق اولیٰ ثلاثیات بلکہ ثنائیات و وحدانیات بھی ہیں۔ عدمِ روایت عدمِ سماع کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ۔۔ حضرات محدثین: احناف و شوافع مثلِ علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے ان احادیث کی فہرست شمار کروائی جنہیں امام صاحب نے ۔۔ صحابہ کرام سے سنا۔ اگرچہ بعض محدثین کو بعض روایات کے متعلق کچھ تحفظات ہیں، لیکن یہ ان کی تحقیق ہے کوئی قرآن نہیں۔ ۔۔ تحقیق کے مطابق وہ روایات صحیح ہیں۔

علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی جس عبارت کی وجہ سے مولانا نے محدثین کا مذہب وطریقہ فقہ حنفی کے مقابلے میں بہتر ثابت کرنے کی ۔۔ ہے وہ علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی رائے ہے کوئی قرآن نہیں جس کا الزام باقی سب کو دیا جائے۔ البتہ علامہ لکھنوی اگر کہیں فقہ حنفی کو ۔۔ کے طریقے پر ترجیح دیں تو ان کے خلاف یہ عبارت بطورِ الزام پیش کی جاسکتی ہے۔

## مجتہد محدثین کی شرائط کا پابند نہیں ہوتا

حدیث کی صحت اور ضعف کے فیصلے میں محدثین شرائط کے پابند ہوتے ہیں کہ صحیح حدیث وہ ہے جس کا راوی عادل ثقہ، تام الضبط ہو اور وہ حدیث معلل اور شاذ نہ ہو، لیکن مجتہد ان شرائط کا پابند نہیں ہوتا، علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه فلا يرجع إلا إلى رأى نفسه''(۱).

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوي فلا يرجع إلا إلى رأى نفسه''(۲). مجتہد پابند شرائط نہیں، ورنہ وہ مجتہد کیسے بنا؟ دراصل صحت وضعف حدیث کے فیصلے میں مجتہد کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے اور وہ اپنے اجتہاد سے کام لیتا ہے۔

علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''قال العراقي: وأما السلامة من الشذوذ والعلة فقال ابن دقيق العيد في ''الاقتراح'': إن أصحاب الحديث زادوا ذلك [غير معلل ولا شاذ] في حد الصحيح: قال: وفيه نظر على نظر الفقهاء والأصوليين؛ فإن كثيراً من العلل التي يعلل بها المحدثون لا تجري على أصول الفقهاء''(۳).

> ''علامہ عراقی فرماتے ہیں: محدثین نے صحیح حدیث کی تعریف میں جو شرط لگائی کہ وہ شاذ بھی نہ ہو اور علت خفیہ سے بھی خالی ہو، اس کے متعلق علامہ ابن دقیق العید ''اقتراح'' میں فرماتے ہیں کہ محدثین نے [غیر معلل ولا شاذ] کی زیادتی کی اور یہ زیادتی فقہاء واصولیین کے ہاں درست نہیں کیوں کہ کئی علتیں ایسی ہیں جن کی بناء پر محدثین حدیث کو معلول قرار دیتے ہیں لیکن وہ فقہاء کے اصول کے پیش نظر درست نہیں''۔

## حدیث صحیح کی تعریف میں نفی شذوذ کی شرط ائمہ سے منقول نہیں

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''ولم أرمع ذلك عن أحد من الأئمة اشتراط نفي

(۱) (إمعان النظر: ۶۳، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدرآباد).

(۲) (فتح القدير، كتاب الصلوة، باب النوافل: ۱/۴۴۵، مصطفى البابي الحلبي مصر).

(۳) (إمعان النظر: ۴۴-۴۵، ظفر الأماني: ۱۰۶، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب).

ـــــــوء المعبر عنه بالمخالفة"(۱). نفی شذوذ کی شرط صرف محدثین نے لگائی ہے کسی فقیہ نے نہیں لگائی۔

## اتصال کی شرط محدثین کے نزدیک ہے

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أخذ [أى ذكر] اتصال السند فى تعريف الصحيح بناءً على أن مذهب أكثر المحدثين، وإلا فمراسيل القرون الثلاثة عند فقهائنا الحنفية حجة، وكذا المرسل حجة عند مالك والكوفيين"(۲).

حدیث صحیح کی تعریف میں اتصال سند کی شرط لگانا اکثر محدثین کے مذہب کے مطابق ہے، ورنہ قرون ثلاثہ کی مراسیل بھی فقہائے حنفیہ کے ہاں حجت ہیں، اسی طرح امام مالک وکوفیین بھی مرسل کو حجت مانتے ہیں۔

## مرسل علی الاطلاق حجت نہیں

مراسیل کے بارے میں مشہور ہے کہ مراسیل حنفیہ کے ہاں حجت ہیں، یہ علی الاطلاق درست نہیں بلکہ یہ اس وقت ہے جب دوسرے نصوص نہ ہوں۔

مرسل کیا حنفیہ کے نزدیک ضعیف حدیث بھی قیاس پر راجح ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنوی فرماتے ہیں: "وذكر ابن حزم الإجماع على أن مذهب أبى حنيفه أن ضعيف الحديث عنده [عند أبى حنيفة] أولىٰ من الرأى والقياس"(۳).

"ابن حزم نے اجماع نقل کیا کہ امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث رائے اور قیاس سے بہتر ہے"۔

کتنی عجیب بات ہے کہ امام صاحب جو کہ مجتہد مطلق ہیں اور ان کے مجتہد ہونے پر اجماع ہے، انہیں محدثین کی شرائط کا پابند بنایا جائے کہ ان کا جو استدلال محدثین کی شرائط پر پورا اترے وہ معتبر ورنہ قابل رد! اس سے بڑھ کر یہ کہ محدثین امام صاحب پر جرح کریں۔ یاللعجب!

---

۱- ظفر الأمانى: ۱۰۹، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب).

۲- ظفر الأمانى: ۱۱۰، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب).

۳- ظفر الأمانى: ۱۹۵، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب).

## نقلِ امام صحت کی دلیل ہے

جب کوئی امام کسی حدیث کو نقل کرتا ہے تو اس کا اس حدیث کو نقل کرنا خود اس حدیث کے صحیح ہونے کی علامت ہے۔ علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ومنها المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين بأن يكون رجال إسناده الأئمة، لايزال يرويه إمامٌ عن إمامٍ (۱).

"احادیث صحیحہ میں سے وہ حدیث بھی ہے جس کے رواۃ میں قوی الحفظ و بیدار مغز ائمہ کی قطار ہو، مثلاً اس کی سند میں امام ہوں، ایک امام دوسرے امام سے نقل کر رہا ہو"۔

## استدلالِ مجتہد صحت کی علامت ہے

استدلالِ مجتہد خود اس حدیث کے صحیح ہونے کی دلیل ہے: "المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحاً له" (۲).

"وقال أبوالحسن بن الحصار في تقريب المدارك على موطا إمام مالك: قد يعلم الفقيه صحةَ الحديث إذا لم يكن في سنده كذاب بموافقة الآية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة، فيحمله ذلك على قبوله والعمل به" (۳).

"ابوالحسن حصار فرماتے ہیں: جب حدیث کی سند میں کوئی کذاب راوی نہ ہو تو بسا اوقات کسی آیت یا شریعت کے کسی اصول سے موافقت کی بنا پر فقیہ اس حدیث کی صحت پر مطلع ہو جاتا ہے اور یہی بات اسے حدیث قبول کرنے اور اس کے مقتضاء پر عمل کرنے پر ابھارتی ہے"۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قلت إذا لم يكن في الباب غير ذلك الحديث أو تعرض للاحتجاج به في فتياه أو حكمه أو استشهد به عند العمل بمقتضاه" (٤).

---

(۱) (إمعان النظر: ۳۹، شاه ولی الله اکادمی حیدر آباد).

(۲) (تحریر ابن همام بحواله أصول الدین مجلس نشریات اسلام).

(۳) (مقدمة إعلاء السنن، الفصل الثاني في بيان ما يتعلق بالتصحيح والتحسين: ۳۵، إدارة القرآن).

(٤) (الباعث الحثيث، النوع الثالث والعشرون، معرفة من تقبل روايته ومن لاتقبل: ۸۰، دار التراث القاهرة).

یعنی متکلم فیہ حدیث پر اگر مجتہد کا عمل ہے تو وہ صحیح شمار ہوگی، بشرطیکہ اس کے مقابلے میں کوئی اور صحیح اور قوی حدیث موجود نہ ہو، لہٰذا فقہاء کا کسی حدیث پر عمل صحت حدیث کی علامت ہے، کیوں کہ حدیث پر عمل کو فقیہ متعین ۔ـے گا کہ یہ حدیث صحیح ہے اس پر عمل کرو، اس سے سنیت ثابت ہوتی ہے اور اس سے وجوب وغیرہ۔

## عدم استدلال عدم صحت پر دال ہے

''اعلاء السنن'' میں قاعدہ ذکر کیا ہے کہ ''کوئی حدیث صحیح ہو باوجود صحیح ہونے کے اس سے کسی نے استدلال نہ کیا ہو تو یہ اس حدیث کے صحیح نہ ہونے کی دلیل ہے''۔ "لو كان الحديث صحيحاً لكنه لم ينقل ...ـن دل على أنه ليس بصحيح في نفس الأمر"(١).

"قال ابن عبدالبر في "الاستذكار": لما حكى عن الترمذي أن البخاري صحح حديث ...ـحر هو الطهور ماؤه والحل ميته، وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده لكن الحديث عندي صحيح؛ لأن العلماء تلقوه بالقبول"(٢).

''ابن عبدالبر'' ''استذکار'' میں حدیث: "هو الطهور ماؤه والحل ميته" کے متعلق فرماتے ہیں: محدثین ...ـ حدیث کو صحیح قرار نہیں دیتے لیکن امام بخاری اسے صحیح کہتے ہیں اور حدیث کو صحیح شمار کیا جاتا ہے تو امام صاحب کا کسی حدیث کو صحیح قرار دینا بطریق اولیٰ صحت حدیث پر دال ہوگا۔ ایک محدث اپنے علم وملکہ اور خداداد صلاحیتوں کے بل بوتے پر دیگر محدثین کی مخالفت کرسکتا ہے، تو ایسا مجتہد جس کے اجتہاد پر اجماع ہے اور وہ حدیث واصول حدیث، فقہ واصول فقہ، تفسیر واصول تفسیر، بلاغت ومعانی، بدیع کلام وغیرہ پر قدرت کاملہ رکھتا ہے وہ اگر محدثین کی مخالفت کرے ...ـو کسی ایسی حدیث سے استدلال کرے جو محدثین کے ہاں صحیح نہ ہو تو وہاں بھی اس بات کو تسلیم کرنا چاہیے نہ کہ اس امام پر کیچڑ اچھالا جائے۔

## تلقی بالقبول کی حیثیت

تلقی بالقبول کی وجہ سے ایسی احادیث بھی صحت کا درجہ پالیتی ہیں جنہیں محدثین صحیح شمار نہیں کرتے، جیسا کہ

---

(١) ...ـبداية والنهاية، باب دلائل النبوة: ٤/٤٦٨، دار الفكر).

(٢) ...مقدمه إعلاء السنن: ٣٩، إدارة القرآن).

عبارت بالا میں گزرا، اسی طرح علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر"(١). تلقی بالقبول علم یقین کا فائدہ میں ان کثرت طرق سے زیادہ قوی ہے جو تواتر تک نہ پہنچے ہوں۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقوله في أسانيده مقال لا يضر بعد تلقي بالقبول"(٢).

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تلقی بالقبول کے بارے میں فرماتے ہیں: "ثم وقفت بعد هذا على كلام لشيخنا العلامة بن تيمية أنه نقل القطع بالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول عن جماعاتٍ من الأئمة، منهم القاضي عبدالوهاب المالكي والشيخ أبوحامد الاسفرائني والقاضي أبوالطيب الطبري والشيخ أبو إسحق الشيرازي من الشافعية، وابن حامد وأبو يعلى بن الفراء وأبو الخطاب وابن الزاغوني وأمثالهم من الحنابلة، وشمس الأئمة السرخسي من الحنفية، قال: وهو قول أكثر أهل الكلام من الأشعرية وغيرهم كأبي أسحق الاسفرائني وابن فورك وقال: وهو مذهب أهل الحديث قاطبةً ومذهب السلف عامةً، وهو معنى ماذكره ابن الصلاح استنباطاً فوافق فيه هؤلاء الأئمة"(٣).

"علامہ ابن تیمیہ کا ایک مضمون میری نظر سے گزرا، جس میں انہوں نے ائمہ کی ایک بڑی جماعت سے نقل کیا کہ جب کسی حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے، منجملہ ان علماء کے شوافع میں سے قاضی عبدالوہاب مالکی، شیخ ابو حامد اسفرائنی، قاضی ابو الطیب طبری، شیخ ابو اسحٰق شیرازی، حنابلہ میں سے ابن حامد، ابو یعلی، ابن الفراء، ابوالخطاب، ابن زاغونی وغیرہ ہیں، احناف میں شمس الائمہ سرخسی کا بھی یہی مذہب ہے کہ جس حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔

پھر فرمایا: اہل کلام میں سے اکثر اشاعرہ جیسے ابو اسحٰق اسفرائنی، ابن فورک وغیرہ کا بھی یہی مذہب ہے، مزید یہ کہ تمام محدثین اور سلف کا بھی یہی مذہب ہے۔ یہ وہی بات ہے جسے ابن

---

(١) (إمعان النظر: ٣٤، شاه ولي الله اكادمي حيدر آباد).

(٢) (فتح القدير، كتاب الطلاق، باب تفويض الطلاق، فصل في الاختيار: ٠٠٠٨، منشي ... الحلبي ...)

(٣) (الباعث الحثيث، قبيل النوع الثاني: الحسن: ٢٩-٣٠، دار التراث قاهرة).

صالح نے بطور استنباط بیان کیا اور ان ائمہ کی موافقت کی"۔

علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قال السخاوی فی شرح الألفية: إذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة التواتر فی أنه ينسخ المقطوع به، ولهذا قال الشافعی فی حديث "لاوصية لوارث": إنه لايثبته أهل الحديث ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً للوصية"(۱).

"علامہ سخاوی "شرح الألفیہ" میں فرماتے ہیں: جب امت کسی ضعیف حدیث کو تلقی بالقبول سے نوازے تو اس ضعیف حدیث پر بھی صحیح حدیث کی طرح عمل کیا جاتا ہے۔ بسا اوقات تو اسے تواتر کا مرتبہ دے کر اس سے قطعیات کو منسوخ کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے حدیث "لاوصية لوارث" کے متعلق فرمایا: محدثین اس حدیث کو معتبر قرار نہیں دیتے لیکن امت نے اسے تلقی بالقبول کا درجہ دیا اور اسے آیت وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا"۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"لكنه [أی الإمام أحمد] احتج رحمه الله بالضعيف حيث لم يكن فی الباب غيره، وتبعه أبو داود، وقدماه على الرأی والقياس، ويقال عن أبی حنيفة أيضاً ذلك.

وإن الشافعی يحتج بالمرسل إذا لم يجد غيره. وكذا إذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة التواتر فی أنه ينسخ المقطوع به ..... ولهذا قال الشافعی فی حديث "لا وصية لوارث": إنه لا يثبته أهل الحديث، ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخا لآية الوصية، أو كان فی موضع احتياط"(۲).

"امام احمد کو اگر کسی مسئلہ میں کوئی (صحیح) حدیث نہ ملے تو وہ ضعیف حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں، امام ابوداود کا بھی یہی طریقہ کار ہے، نیز ہر دو حضرات ضعیف حدیث کو رائے اور قیاس پر مقدم رکھتے ہیں، امام صاحب کے بارے میں بھی اس طرح کہا گیا (کہ وہ ضعیف



---

(۱) [illegible] وصلن النظر: ۱۸۶، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدرآباد).

(۲) [illegible] مجموعة رسائل لكهنوی، الأجوبة الفاضلة: ۴/۳-۴، إدارة القرآن).

حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں)۔

امام شافعی کو اگر کوئی اور دلیل نہ ملے تو وہ حدیث مرسل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ نیز اگر ضعیف حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو اس پر بھی حدیث صحیح کی طرح عمل کیا جائے گا، بسا اوقات اسے تواتر کے مرتبے میں قرار دیکر قطعیات کو بھی منسوخ کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے امام شافعی نے حدیث "وارث کے لئے وصیت جائز نہیں" کے بارے میں فرمایا: محدثین اس حدیث کو معتبر قرار نہیں دیتے لیکن امت نے اسے تلقی بالقبول کا درجہ دیا اور اسے آیت وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا۔ اسی طرح ضعیف حدیث موضع احتیاط میں بھی قابل قبول ہوتی ہے"۔

قال العلامة السيوطي رحمه الله :" إن الحسن إذا روى من غير وجه ارتقى من درجة الحسن إلى منزلة الصحة..... وكذا ما اعتضد بتلقي العلماء له بالقبول . قال بعضهم: يحكم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح.

قال ابن عبد البر في "الاستذكار" لما حكى عن الترمذي :أن البخاري صحح حديث البحر "هو الطهور ماؤه " :وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده ، لكن الحديث عندي صحيح ؛ لأن العلماء تلقوه بالقبول .

وقال في "التمهيد": روى جابر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم "الدنيا أربعة وعشرون قيراطا" قال: وفي قول جماعة العلماء وإجماع الناس على معناه غنى عن الإسناد فيه.

وقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرائيني: تعرف صحة الحديث إذا اشتهر عند أئمة الحديث بغير نكير منهم .

وقال أبوب الحسن بن الحصار في "تقريب المدارك" على موطا مالك: "قد يعلم الفقيه صحة الحديث إذا لم يكن في سنده كذاب بموافقة آية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة فيحمله ذلك على قبوله والعمل به"(۱).

"حدیث حسن جب کئی طرق سے مروی ہو تو وہ حدیث صحیح کے درجے تک جا پہنچتی ہے...... اسی طرح جس حدیث کو تلقی

(۱) (تدريب الراوي، ص: ٤٧، ٤٨، تحت تعريف الصحيح، قديمي).

بقبول حاصل ہو وہ بھی صحیح (لغیرہ) کے درجے میں ہوتی ہے۔ بعض محدثین کہتے ہیں: اگر حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو تو اُسکی صحت کا فیصلہ کیا جائے گا اگر چہ اسکی سند صحیح نہ ہو۔

علامہ ابن عبدالبر نے حدیث "هو الطهور ماؤه" (اسی یعنی سمندر کا پانی تو پاک ہے) کے متعلق فرمایا: محدثین اسطرح کی اسناد کو صحیح قرار نہیں دیتے لیکن میرے نزدیک حدیث درست ہے کہ اسے علماء کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہے۔ "تمہید" میں ایک اور حدیث کے متعلق فرمایا: علماء کی جماعت اور اس کے معنی (کے صحیح ہونے) پر اجماع نتیجہ سے سند کو دیکھنے کی ضرورت نہیں۔

ابو اسحٰق اسفرائنی فرماتے ہیں: محدثین میں جو حدیث مشہور ہو اور اسپر نکیر نہ ہو تو وہ صحت حدیث کی علامت ہے۔ ابوالحسن حصار فرماتے ہیں: حدیث کی سند میں اگر کوئی کذاب نہ ہو اور وہ قرآن یا شریعت کے اصول کے موافق ہو (اگر چہ اسکی سند ضعیف ہو لیکن) فقیہ اپنے فقہی ذوق کی بنا پر اس حدیث کی صحت پر مطلع ہو جاتا ہے، اور یہی فقہی حق اسے اس حدیث کے قبول کرنے اور اسپر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے"۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے "زاد المعاد" میں کئی احادیث کے متعلق فرمایا: اگر چہ سند ضعیف ہے، لیکن عمل صحت اسی پر ہے، مثلاً: "وهذا وإن كان لا يصح فالعمل عليه"(۱). "هذا وإن كان إسناده وما قبله ضعيفا فالعمل عليه"(۲).

ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا وصية لوارث" .......... وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ولكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً، غنوا عن طلب الإسناد له(۳)".

"یہ سند متصل ہے اور اس کے راوی بھی ثقہ ہیں، مزید یہ کہ اہل علم کی ایک جماعت

---

۱- زاد المعاد، الحج، قبیل فصل فی هدیه فی الذکر عند رؤیة الهلال: ۲/ ۳۶۰، مؤسسة الرسالة).

۲- ایضاً: ۲/ ۳۷۹).

۳- اعلام الموقعین، حدیث معاذ: ۱/ ۱۵۵، دار الکتب العلمیة).

نے اس حدیث کونقل کیا اور قابل استدلال سمجھا، ان امور کی وجہ سے ہم یہی سمجھتے ہیں کہ یہ حدیث ان کے ہاں صحیح ہے (اگر صحیح نہ ہوتی تو اسے کیونکر نقل کرتے) جیسا کہ علماء امت کی نقل واستدلال کی بناء پر ہم "لاوصیۃ لوارث" کو صحیح قرار دیتے ہیں۔

یہ احادیث اگر چہ سنداً اس پائے کی نہیں لیکن جب جماعت در جماعت سے منقول ہوتی چلی آرہی ہے تو اسی صحت کی وجہ سے ان کی سندوں میں بحث کی چنداں ضرورت نہیں، اسی طرح حدیث معاذ کا حال ہے۔ جب علماء کی ایک جماعت اس سے استدلال کرتی ہے تو سند پر خاص بحث کی ضرورت نہیں۔

''کتاب الروح'' میں ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "هذا حديث ثابت مشهور مستفيض صححه جماعة من العلماء، ولا نعلم أحداً من أئمة الحديث طعن فيه بل رووه في كتبهم وتلقوه بالقبول، وجعلوه أصلاً من أصول الدين في عذاب القبر ونعيمه"(۱).

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ بعض احادیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فأشار بذلك إلى أن الحديث اعتضد بقول أهل العلم، وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يعتمد على مثله"(۲).

''کئی محدثین نے صراحت کی ہے کہ اہل علم کا کسی حدیث کے مقتضا پر عمل کرنا صحت حدیث کی دلیل ہے اگر چہ اس کی سند قابل اعتماد نہ ہو۔''

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: "وقال الترمذي: قد رأى ابن المبارك وغيره صلاة التسبيح، وذكروا الفضل فيه. وقال البيهقي: كان عبد الله بن المبارك يصليها، وتداوله الصالحون، وفي ذلك تقوية للحديث المرفوع"(۳).

''امام ترمذی فرماتے ہیں: عبد اللہ بن مبارک وغیرہ صلاۃ تسبیح کے قائل ہیں اور انہوں نے



---

(۱) (کتاب الروح، المسألة السادسة: ٦٥، مكتبه فاروقيه پشاور).

(۲) (التعقبات على الموضوعات، باب الصلوة، ص: ۱۲، المكتبة الأثريه شيخوپوره).

(۳) (التعقبات على الموضوعات، باب الجنائز، ص: ۱۳، المكتبة الأثريه شيخوپوره).

اس کی فضیلت بیان کی ہے۔ بیہقی فرماتے ہیں: عبداللہ بن المبارک نے صلاۃ تسبیح پڑھی ہے اور صلحاء کا بھی پڑھنے کا معمول ہے۔ یہ (عمل علماء) حدیث مرفوع کی تقویت کا سبب ہے۔

علامہ کمال الدین محمد بن عبدالواحد السیواسی المعروف بابن الہمام رحمہ اللہ ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: " ومما يصحح الحديث أيضا عمل العلماء على وفقه، وقال الترمذي عقيب روايته: حديث غريب، والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وغيرهم ، وفي "الدار قطني" قال القاسم وسالم : عمل به المسلمون. وقال مالك : شهرة الحديث بالمدينة تغني عن صحة سنده . انتهى . والله أعلم"(۱).

"علماء کا کسی حدیث کے مطابق عمل کرنا بھی تصحیح حدیث کا سبب ہے، امام ترمذی اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: (اگر چہ) حدیث غریب ہے لیکن صحابہ اور تابعین کے اہل علم حضرات نے اسی پر عمل کیا ہے۔ "دار قطنی" میں ہے: قاسم اور سالم نے کہا: مسلمانوں کا عمل اسی پر ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں: مدینے میں حدیث کی شہرت اس کی سند کی صحت سے مستغنی کر دیتی ہے"۔

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: " لكنه [أي أحمد] رحمه الله احتج بالضعيف حيث لم يكن في الباب غيره ، وتبعه أبو داود . وقدماه على الرأي والقياس ، وكذا إذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ المقطوع به ، ولهذا قال الشافعي رحمه الله في حديث " لا وصية لوارث " : إنه لا يثبته أهل الحديث ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخا لآية الوصية "(۲).

"اگر کسی مسئلہ میں امام احمد کو صحیح حدیث نہ ملے تو وہ ضعیف حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں، امام ابوداؤد بھی اسی طریقے پر عمل کرتے ہیں، اور یہ دونوں حضرات ضعیف حدیث کو رائے اور قیاس پر مقدم رکھتے ہیں، اسی طرح اگر امت کسی ضعیف حدیث کو قبول کرے تو اسپر بھی

(۱) (فتح القدير، كتاب الطلاق، آخر فصل ويقع طلاق كل زوج: ۲/۴۹۳، مصطفى البابي الحلبي).

(۲) (فتح المغيث، مقلوب: ۱/۴۹۸، نزار مصطفى الباز).

صحیح حدیث کی طرح عمل کیا جائے گا اور کبھی کبھار تو اسے تواتر کا درجہ دیکر اس کے ذریعے قطعیات کو بھی منسوخ کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے حدیث ”وارث کے لئے وصیت جائز نہیں“ کے متعلق فرمایا: اگر چہ محدثین اس حدیث کو معتبر نہیں مانتے لیکن چونکہ اسے تلقی بالقبول حاصل ہے اور عمل بھی اس کے مطابق ہے کہ اس کے ذریعے آیت وصیت کو منسوخ کیا گیا ہے“۔

وقال محفوظ بن عبد الله الترمسي "ويعمل بالضعيف أيضا في الأحكام إذا كان فيه احتياط"(۱). ”قائل احتیاط مواضع میں احکام میں بھی ضعیف حدیث پر عمل کیا جائے گا“۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے "قواعد في علوم الحديث"(۲). اور علامہ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے "الأجوبة الفاضلة" میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے جو کہ قابل دید ہے(۳)۔

## سند کا درجہ

سند کا درجہ شریعت مطہرہ میں بہت اہم ہے، اسی اہمیت کی وجہ سے کہا گیا: "لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء". اگر سند نہ ہوتی تو جس کے جی میں جو آتا کہہ ڈالتا، اور نسبت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف کرتا۔ لیکن اس کے باوجود صحت وضعف وغیرہ کے پرکھنے کا مدار صرف سند کو قرار دینا درست نہیں، اس لئے کہ بعض اسناد بالکل درست ہیں لیکن ان کا متن ٹھیک نہیں، اور ایسی بھی صورتیں ہیں کہ سند مجروح ہے لیکن متن درست ہے اور بعض صورتوں میں سند اور متن دونوں درست ہیں لیکن پھر بھی وہ بات محل اشکال ہے، لہذا صرف سند کو مدار بنانا درست نہیں، محدثین عظام کے کئی واقعات ہیں جن میں انہوں نے اپنے خداداد علم وملکہ کی بناء پر حدیث کو رد کیا حالانکہ سند اور متن دونوں درست تھے، بلکہ مدار ما ثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ پر ہے۔ بادی النظر میں کوئی سند صحیح ہو تو اس پر مدار نہیں۔

## صحت سند صحت متن کو مستلزم نہیں

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صحة السند لا يستلزم صحة المتن، وصحة المتن لا يستلزم

(۱) (منهج ذوي النظر، ص: ۹۷، مصطفى البابي الحلبي، مصر).

(۲) (قواعد في علوم الحديث، ص: ۳۷-۴۰، ادارة القرآن كراچي).

(۳) (الأجوبة الفاضلة، وجوب العمل بالحديث الضعيف إذا تلقاه الناس بالقبول وعملوا بمدلوله: ۲۲۸-۲۳۸).

صحة السند"(۱)۔

سند پر صحیح یا حسن کا حکم لگانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ متن پر بھی صحیح یا حسن کا حکم لگایا جائے، اس لئے کہ متن کبھی شاذ ہوتا ہے کبھی معلل تو اس صورت میں سند تو ٹھیک ہوگی لیکن متن درست نہیں ہوگا اور کبھی اس کے برعکس سند غلط متن صحیح ہوگا۔ جیسا کہ "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" الإسناد غیر صحیح والمتن صحیح علی کل حال"(۲)۔

صاحب "اعمال النظر" نے ایک لمبی حدیث بیان کی جس میں بدر کے موقع پر غنیمت کی تقسیم کا ذکر ہے، نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ الطبرانی ورجالہ رجال الصحیح ومتنہ منکر؛ فإن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لایقول ذلک لرجل من أہل البدر، فجعل المتن منکرا مع الحکم بأن رجالہ رجال الصحیح"(۳)۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ضعف الإسناد غیر قاطع ببطلان المتن بل ظاہر فیہ، فإذا تأید بمایدل علی صحتہ من القرائن کان صحیحاً"(۴)۔

## ضعف کا حکم کب لگے گا

جب تک کوئی ماہر محدث کسی حدیث پر ضعیف کا حکم لگا کر لایروی إلا من ہذا الوجہ نہ کہے، اس وقت تک اس کے ضعف کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث کسی دوسری سند سے ضعیف نہ ہو۔ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں: "وقد نبہ الشیخ أبوعمرو ہہنا علی أنہ لایلزم من الحکم بضعف السند المعین الحکم بضعف فی نفسہ، إذ قد یکون لہ إسناد آخر إلا أن ینص إمام علی أنہ لایروی إلا من ہذا الوجہ"(۵)۔

"شیخ ابوعمر ابن صلاح نے تنبیہ کی ہے کہ کسی معین سند کی وجہ سے ضعف کا حکم لگانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث حقیقتاً ضعیف ہو، کیوں کہ ممکن ہے کہ اسی حدیث کی کوئی اور صحیح سند بھی ہو، البتہ اگر کوئی امام سند معین پر ضعف کا حکم لگانے کے بعد تصریح کرے کہ یہ متن

---

(۱) (الباعث الحثیث، النوع الثانی: الحسن، ص: ۳۶، دار التراث القاہرۃ)۔

(۲) (حاشیۃ الباعث الحثیث، النوع الثامن عشر: المعلل من الحدیث: ۵۵)۔

(۳) (إعمال النظر: ۱۳۳، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدر آباد)۔

(۴) (فتح القدیر، کتاب الصلوۃ، باب الجنائز، فصل فی الصلوۃ علی المیت: ۲/۱۲۴، مصطفی البابی الحلبی)۔

(۵) (الباعث الحثیث، النوع الثانی والعشرون فی المقلوب: ۷۵، دار التراث القاہرۃ)۔

صرف اسی سند سے مروی ہے، اس کی دوسری سند نہیں تو پھر بلا شک وہ حدیث ضعیف شمار ہوگی"۔

محدثین کی احتیاط کا اندازہ لگائیں کہ مطلقاً حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیتے بلکہ کہتے ہیں ضعیف بھذا الاسناد، اسی لئے آداب میں سے ہے کہ اگر کوئی سند ضعیف ہو اور باقی طرق کا علم نہ ہو تو اس کے متعلق صرف یہ کہیں کہ یہ حدیث اس سند سے ضعیف ہے۔

اگر خصم کسی حدیث سے استدلال کرے اور آپ اسے ضعیف قرار دیں، خصم کہے کہ صرف اس سند سے ضعیف ہے باقی کی نفی تو محدثین نے نہیں کی، تو خصم سے کہیں اگرچہ محدثین نے باقی کی نفی نہیں کی لیکن ثبوت بھی نہیں، ثبوت کے لئے مستقل دلیل ناطق دکھائیں، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں: "قلت [الحافظ ابن کثیر] یکفی فی المناظرة تضعیف الطریق التی أبدأها المناظر وینقطع، إذا الأصل عدم ماسواها حتی یثبت بطریق أخری"(۱)۔

## کذب راوی سے وضع حدیث کا حکم درست نہیں

عام طور پر مشہور ہے اور مصطلح الحدیث کی کتابوں میں بھی مذکور ہے کہ جس حدیث کی سند میں کذاب راوی ہو تو وہ حدیث موضوع ہوگی، صاحب "امعان النظر" نے اس کی تردید کی ہے، فرماتے ہیں: "ومع هذا فلا یلزم من وجود کذاب فی السند أن یکون الحدیث موضوعاً إذ مطلق کذب الراوی لایدل علی الوضع إلاأن یعترف بوضع الحدیث بعینه أوما یقوم مقام اعترافه"(۲)۔

> "سند میں کذاب راوی کا ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ حدیث موضوع کہلائے، کیوں کہ صرف راوی کا جھوٹا ہونا حدیث کے موضوع ہونے پر دلالت نہیں کرتا، البتہ اگر وہ کاذب راوی اعتراف کرے کہ میں نے اس حدیث کو گھڑا ہے یا کوئی قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ یہ حدیث گھڑی ہوئی ہے تو اسے موضوع کہیں گے"۔

دراصل وضع کی علامات کے علاوہ احادیث موضوعہ کو پہچاننے کا ملکہ بھی اس باب میں کافی مفید ثابت ہوتا ہے: علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لکن لأهل العلم بالحدیث ملکة قویة یمیزون بها ذلك أی الموضوع" (إمعان النظر)۔

---

(۱) (الباعث الحثیث، النوع الثانی والعشرون: المقلوب، ص: ۷۵، دار التراث القاهرة)۔

(۲) (إمعان النظر: ۱۲۱، شاه ولی الله اکادمی، حیدر آباد)۔

جیسا کہ حدیث ہے:إن فی کل أرض آدم کآدمکم ونوحاً کنوحکم وإبراھیم کإبراھیمکم وموسی کموسکم وعیسی کعیسکم ومحمد کمحمدکم". أوکماقال. یہ"درمنثور" کی روایت ہے،سند درست ہے محدثین اس کے بارے میں عاجز آ گئے۔

## دلیل شرع چار ہیں

شریعت کے دلائل چار ہیں:قرآن،سنت،اجماع اور قیاس۔

غیر مقلدین صرف دو کے قائل ہیں،ان کا مشہور نعرہ ہے"اہل حدیث کے دو اصول:أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول". اجماع اور قیاس کے قائل نہیں لیکن امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ شد ومد کے ساتھ اجماع اور قیاس کا اثبات کرتے ہیں۔

## حجیت اجماع

اجماع کے متعلق امام ابن تیمیہ کے ارشادات ملاحظہ فرمائیں:"وأما إجماع الأمۃ فھو فی نفسہ حق، لاتجتمع الأمۃ علی ضلالۃ، وکذلک القیاس الصحیح حق .......... وأما إجماع الأمۃ فھو حق، لاتجتمع الأمۃ -وللہ الحمد- علی ضلالۃ"(۱).

"اجماع امت فی نفسہ برحق ہے کیوں کہ امت گمراہی پر اجماع کرے یہ نہیں ہوسکتا،اسی طرح قیاس صحیح بھی برحق ہے"۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:"وکذلک الإجماع دلیل آخر کما یقال: قددل علی ذلک الکتاب والسنۃ والإجماع، وکل من ھذہ الأصول یدل علی الحق مع تلازمھما؛ فإن مادل علیہ الإجماع فقد دل علیہ الکتاب والسنۃ"(۲).

"قرآن وسنت کے علاوہ اجماع بھی تیسری دلیل ہے،جیسا کہ کہا جاتا ہے"قرآن و سنت اور اجماع اس پر دلالت کرتے ہیں" یہ تینوں اصول حق اور صحیح پر دلالت کرتے ہیں اور آپس میں ان کا ربط وتعلق بھی ہے،کیوں کہ اجماع جس مسئلے پر دلالت کرتا ہے اس پر قرآن وسنت بھی

---

(۱) مجموعۃ الفتاوی: ۹۶/۱۹، مکتبۃ العبیکان.

(۲) مجموعۃ الفتاوی: ۱۰۶/۱۹، مکتبۃ العبیکان.

دلالت کرتے ہیں"۔

مزید فرماتے ہیں:"وإن الإجماع -إجماع الأمة- حق؛ فإنها لاتجتمع على ضلالة، وكذلك القياس الصحيح حق يوافق الكتاب والسنة"(۱).

"وكان الأصل الثالث بعد الكتاب والسنة الذي يجب تقديم العمل به هو الإجماع؛ فإن الله لايجمع الأمة على ضلالة"(۲).

"قرآن وحدیث کے بعد تیسرا اصول جس پر عمل کرنا واجب ہے، وہ اجماع ہے،اس لئے کہ اللہ رب العزت اس امت کو گمراہی پر جمع نہیں ہونے دیں گے"۔

"فإذا اجتمع أهل الفقه على القول بحكم لم يكن إلا حقاً، وإذا اجتمع أهل الحديث على تصحيح حديث لم يكن إلا صدقاً"(۳).

"فقہاء جب کسی حکم کے بارے میں اتفاق کریں تو وہ برحق ہی ہوگا، اسی طرح اگر محدثین کسی حدیث کی صحت پر اتفاق کریں تو وہ صحیح ہی ہوگا"۔

قرآن کریم کی آیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:"وهذا أحد الأدلة على أن الإجماع حجة قاطعة"(٤).

اجماع صریحی کے علاوہ اجماع اقراری کو بھی حجت مانتے ہیں:"ومن قال من العلماء: إن قول الصحابي حجةٌ، فإنما قاله إذا لم يخالفه غيره من الصحابة، ولا عرف نص يخالفه، ثم إذا اشتهر ولم ينكروه كان اقراراً على القول، فقد يقال: هذا إجماع إقراري إذا عرف أنهم أقروه، ولم ينكره أحدٌ منهم، وهم لايقرون على باطل"(٥).

"جو اہل علم صحابہ کے قول کو حجت سمجھتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دیگر صحابہ اور

(۱) (مجموعة الفتاوى: ۱۹/۱۰٤، مكتبة العبيكان).

(۲) (مجموعة الفتاوى: ۲۲/۲۱۲، مكتبة العبيكان).

(۳) (مجموعة الفتاوى: ۱/۱۱، مكتبة العبيكان).

(٤) (مجموعة الفتاوى: ۱/۱۷، مكتبة العبيكان).

(٥) (مجموعة الفتاوى: ؛/۲۰۰، مكتبة العبيكان).

نص قولِ صحابی کے خلاف نہ ہو تب حجت ہے، پھر جب صحابی کا قول مشہور ہو جائے اور باقی صحابہ اس پر نکیر نہ کریں تو نکیر نہ کرنا اس قول کی تائید ہے، اسے اجماعی اقراری کہتے ہیں کیوں کہ صحابہ باطل پر اتفاق کریں یہ ممکن نہیں"۔

## حجیت قیاس

حجیت قیاس سے متعلق کچھ عبارات ماقبل میں گزریں، ان کے علاوہ دیگر عبارات بھی حجیت قیاس پر دال ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والقیاس الصحیح نوعان ......... فهذان النوعان كان الصحابة يتبعون لهم بإحسان يستعملونهما، وهما من باب فهم مراد الشارع"(۱).

"قیاس صحیح کی دو قسمیں ہیں: صحابہ اور تابعین ان دونوں قسموں سے استدلال کرتے تھے، اور یہ دونوں شارع کی مراد سمجھنے کا ذریعہ ہیں"۔

مبطلین قیاس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فمن أبطل القياس مطلقاً، فقوله باطل"(۲). یعنی جو شخص مطلقاً قیاس کو باطل کہتے ہیں ان کا قول خود باطل ہے۔

ایک جگہ قیاس پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فهذا هو القياس الذي يقرّبه جماهير العلماء، وينكره نفاة القياس"(۳). یہ وہی قیاس ہے جس کے قائل جمہور علماء ہیں جب کہ منکرین قیاس اس کا انکار کرتے ہیں۔

"فهذا التقليد والقياس والإلهام فيه الحق والباطل"(٤).

## صاحب کا عمل بالحدیث

غیر مقلدین کے بڑے زور و شور سے امام صاحب پر مخالفت احادیث کا الزام لگاتے ہیں لیکن یہ محض تعصب و کج فہمی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس الزام کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ومن ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما

---

(۱) مجموعة الفتاوى: ۱۹/۱۵٤، مكتبة العبيكان).

(۲) مجموعة الفتاوى: ۱۲/۱۵۵، مكتبة العبيكان).

(۳) مجموعة الفتاوى: ۱۹/۱۳، مكتبة العبيكان).

(٤) مجموعة الفتاوى: ۱۹/۸، مكتبة العبيكان).

حسن أو بهوى. فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضي بالنبيذ في السفر مخالفة للقياس، وبحديث القهقهة في الصلوة مع مخالفة للقياس لاعتقاده صحتهما، وإن كان أئمة الحديث لم يصححوهما"(۱).

"جو شخص امام ابوحنیفہ یا دیگر ائمہ کے بارے میں یہ گمان کرے کہ بوجہ قیاس وغیرہ انہوں نے قصداً احادیث کی مخالفت کی ہے، اس کا یہ خیال قطعاً غلط ہے، یہ اس کا محض گمان ہے یا اپنی فطرت سے مجبور ہے۔ امام ابوحنیفہ کا حال تو یہ ہے کہ جو احادیث قیاس کے مخالف ہیں اگرچہ محدثین ان کی تصحیح نہیں کرتے لیکن پھر بھی امام صاحب کا ان پر عمل ہے، مثلاً سفر میں نبیذ تمر سے وضوء کرنا، نماز میں قہقہے سے وضو ٹوٹنا وغیرہ، امام صاحب ان احادیث کے مقتضیٰ پر بھی عمل پیرا ہیں"۔

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه [أحمد] على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في روايته متهم بحيث لايسوغ الذهاب إليه والعمل به .......... وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافق على هذا الأصل من حيث الجملة؛ فإنه مامنهم أحدٌ إلا وقد قدم الحديث الضعيف على القياس.

وقدم أبوحنيفة حديث القهقهة في الصلوة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه، وقدم حديث الوضوء بنبيذ التمر على القياس، وأكثر أهل الحديث يضعفه، وقدم حديث أكثر الحيض عشرة أيام، وهو ضعيف باتفاقهم على محض القياس، فإن الدم الذي تراه في اليوم الثالث عشر مساوٍ في الحد والحقيقة والصفة لدم اليوم العاشر وقدم حديث "لامهر أقل من عشرة دراهم" وأجمعوا على ضعفه بل بطلانه على محض القياس"(۲).

"اگر کسی مسئلے میں کوئی صحیح حدیث نہ ہو تو مرسل وضعیف پر عمل کرنا امام احمد کے ہاں راجح ہے، ضعیف سے باطل ومنکر اور ایسی روایت جس کی سند میں کوئی متہم راوی ہو، مراد نہیں .........تمام ائمہ اسی اصل پر عمل پیرا ہیں کہ ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ نے نماز میں قہقہے سے وضو ٹوٹنے والی حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جب کہ

---

(۱) (مجموعة الفتاوى: ۲۰/۱٦۸، مكتبة العبيكان).

(۲) (إعلام الموقعين، الأصل الرابع، الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف: ۱/٤٩-٤٦، دار الجيل).

محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا، اسی طرح نبیذ تمر سے وضو کے جواز والی حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جب کہ بیشتر محدثین اس کی تضعیف کرتے ہیں، نیز حیض کی اکثر مدت دس دن والی حدیث کو محض قیاس پر ترجیح دی جو کہ محدثین کے ہاں ضعیف ہے، دس درہم سے کم مہر جائز نہیں اس حدیث کو اگرچہ محدثین ضعیف بلکہ باطل بھی کہتے ہیں، لیکن امام صاحب نے اسے قیاس پر ترجیح دی''۔

اتباع قرآن وحدیث کی بناء پر ہی ائمہ اربعہ ودیگر ائمہ کو امت میں مقبولیت حاصل ہوئی اور ان کے اقوال کو تحمل کیا گیا۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وكذلك الشافعي وإسحاق وغيرهما إنما نبلوا في الإسلام باتباع أهل الحديث والسنة، وكذلك البخاري وأمثاله إنما نبلوا بذلك، وكذلك مالك والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة وغيرهم إنما نبلوا في عموم الأمة، وقُبِل قولهم لما وافقوا فيه الحديث والسنة"(۱).

''امام شافعی، اسحٰق بن راہویہ وغیرہ کو اسلام میں جو رتبہ وعزت وشرافت ملی، محدثین کے اتباع کی وجہ سے ملی، اسی طرح امام بخاری وغیرہ کا مرتبہ وشرف بھی اتباع حدیث سے بڑھا۔ امام مالک، اوزاعی، سفیان ثوری، ابو حنیفہ وغیرہ کی امت میں عظمت اور ان کے قول کی مقبولیت کا راز بھی یہی ہے کہ انہوں نے حدیث کی اتباع کی''۔

## ترجیح صحیحین

عام طور پر مشہور ہے اور محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ سب سے صحیح حدیث وہ ہے جو صحیحین میں ہو، پھر وہ حدیث جو ان کی شرائط کے مطابق ہو۔ گویا کہ دیگر کتب کی روایات سنداً کتنی ہی عالی کیوں نہ ہوں صحیحین کی احادیث کے مثل نہیں، حالانکہ مدار صحت وفوقیت جو شرائط ہیں وہ ان احادیث میں بھی ہیں لیکن پھر بھی ان کا مرتبہ کم، کیوں کہ وہ صحیحین میں درج نہیں۔ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "قول من قال: بأن أصح حديث ما روى في كتاب "البخاري ومسلم"، ثم ما كان على شرطهما إلى آخر ما عرف -وقدمنا في كتاب الصلوة- أنه تحكم محض؛ لأنه إذا كان الغرض أن المروى على نفس الشرط المعتبر منهما فلم يفته إلا كونه لم يكتب في أوراق معينة، ولا أثر لذلك"(۲).

---

(۱) مجموعة الفتاوى: ۱۲/٤، مكتبة العبيكان).

(۲) فتح القدير، كتاب الطلاق، باب الإيلاء: ١٩٤/٤، مصطفى البابي الحلبي).

''یہ کہنا کہ اصح حدیث وہ ہے جو صحیحین میں ہو، پھر وہ جو ان کی شرائط پر ہو بلا وجہ زبردستی ہے، اس لئے کہ جب غیر صحیحین کی حدیث بھی صحیحین والی شرائط پر پوری اترتی ہے تو سوائے اس کے کہ وہ خاص ''بخاری ومسلم'' کے اوراق میں نہیں، اس سے اس کا درجہ کم نہیں ہوتا''۔

کتاب الصلوۃ میں مزید تفصیل سے اسے ذکر کرتے ہیں: ''وكون معارضه في "البخاري" لا يستلزم تقديمه بعد اشتراكهما في الصحة، بل يطلب الترجيح من خارج، وقول من قال: أصح الأحاديث ما في الصحيحين، ثم ما انفرد به البخاري، ثم ما انفرد به مسلم، ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما، ثم ما اشتمل على شرط أحدهما تحكم لا يجوز التقليد فيه، إذ الأصحيةُ ليس إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبراها، فإذا فرض وجود تلك الشروط في رواة حديث في غير الكتابين أفلا يكون الحكم بأصحية ما في الكتابين عين التحكمُ؟

ثم حكمها أو أحدهما بأن الراوي المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع، فيجوز كون الواقع خلافه، وقد أخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم يسلم من غوائل الجرح، وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم، فدار الأمر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم، وكذا في الشروط حتى أن من اعتبر شرطاً وألغاه آخر يكون ما رواه الآخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده مكافأً لمعارضة المشتمل على ذلك الشرط، وكذا فيمن ضعف راوياً ووثقه الآخر، نعم تسكن نفس غير المجتهد ومن لم يخبر أمر الراوي بنفسه إلى ما اجتمع عليه الأكثر، أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوي فلا يرجع إلا إلى رأي نفسه''(۱).

''اگر کوئی حدیث صحت میں صحیحین کی حدیث کے برابر ہو اور اس کے معارض حدیث صحیحین میں ہو تو اس سے ''بخاری'' کی حدیث کو مقدم رکھنا لازم نہیں آتا، اور بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ''سب سے صحیح حدیث وہ ہے جو صحیحین میں ہو، پھر وہ جسے صرف بخاری نے نقل کیا ہو، پھر وہ جسے صرف مسلم نے نقل کیا ہو، پھر وہ حدیث جو صحیحین کی حدیث کی شرائط پر پوری اترے، پھر وہ حدیث جو صحیحین میں سے کسی ایک کی شرط پر پوری اترے'' محض زبردستی ہے اور یہ بات ماننا



---

(۱) (فتح القدير، كتاب الصلوة، باب النوافل: ۴۴۵/۱، مصطفى البابي الحلبي).

جائز نہیں کیوں کہ اصحیت حدیث کا مدار یہ ہے کہ صحیحین کی احادیث کے رواۃ ان شرائط پر پورے اترتے ہیں جن کا اعتبار بخاری و مسلم نے کیا۔ اگر وہی شرائط کسی ایسی حدیث کے راویوں میں پائی جائیں جو صحیحین میں نہیں تو کیا صحیحین کی حدیث کو اصح کہنا زبردستی نہیں؟

پھر یہ کہ بخاری و مسلم یا کسی ایک کا یہ حکم لگانا کہ فلاں راوی ان شرائط پر پورا اترتا ہے قطعی و یقینی بھی نہیں کیوں کہ ممکن ہے حقیقت میں وہ راوی ان شرائط پر پورا نہ اترتا ہو۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام مسلم نے کئی ایسے راویوں کی روایت نقل کی ہے جو جرح سے خالی نہیں، اسی طرح ''بخاری'' میں بھی راویوں کی ایک جماعت پر کلام کیا گیا ہے تو راویوں کے سلسلے میں دارومدار علماء کی تحقیق پر ہے، اسی طرح شروط کے معاملے میں بھی علماء کی تحقیق قابل عمل ہے، اگر کوئی محدث ایک شرط لگاتا ہے اور دوسرا محدث اس شرط کو نہیں مانتا تو ایسی حدیث جس میں وہ شرط نہ ہو اس حدیث کے برابر قرار پائے گی جس میں وہ شرط موجود ہے۔ یہی حال راویوں کی تضعیف و توثیق کا ہے۔ ایسے معاملات میں غیر مجتہد اور جو راویوں کے حالات سے واقف نہیں وہ اسی بات کو لیتا ہے جس پر اکثر اتفاق کریں، رہا مسئلہ مجتہد کا تو وہ شروط کے اعتبار و عدم اعتبار وغیرہ کے معاملے میں اپنی مستقل رائے رکھتا ہے''۔

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ودعوى الحكم بتصحيح جميع ماأورده البخاري فيه غير صحيح؛ لأن دعوى الكلية تحتاج إلى دليل قاطع"(۱).



☆......☆......☆......☆......☆

(۱) عمدة القاري، كتاب مناقب الأنصار، باب القسامة في الجاهلية: ٤١٢/١٦، دار الكتب العلمية.

مسئلہ تقلید

# مسئلہ تقلید

## شقِ تعیین

مدعی کی تعریف میں گزرا "الذی یثبت أمراً زائداً فھو المدعی". اس قاعدے کے تحت احناف مدعی ہیں اس لئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں: تقلید مطلق، تقلید شخصی، تقلید مطلق کا انکار سوائے علامہ شوکانی اور موجودہ زمانے کے مولانا طالب الرحمن کے کسی نے نہیں کیا اور قاعدہ ہے کہ نفی الأعم یستلزم نفی الأخص، اعم کی نفی اخص کی نفی کو مستلزم ہے، یعنی جب عام کی نفی کی جائے تو خاص کی نفی خود بخود ہو جائے گی۔ جب عام (تقلید مطلق) کا انکار کیا تو خاص (تقلید شخصی) کی نفی خود بخود ہو گئی، ان کے علاوہ باقی غیر مقلد تقلید مطلق کے قائل ہیں، مولانا نذیر حسین دہلوی نے "معیار الحق" میں تقلید مطلق کا انکار نہیں کیا، تقلید مطلق کے غیر مقلدین بھی قائل ہیں ہم اس پر ایک زائد قید شخصی لگاتے ہیں، لہٰذا احناف مثبت زیادہ ہیں اور مثبت زیادہ مدعی ہوتا ہے۔

## اصل بحث

مناظرے میں پہلی اور آخری تقریر مدعی کی ہوتی ہے، پہلی تقریر میں دلائل وغیرہ بیان کرے گا، جب کہ آخری تقریر میں صرف ان دلائل کو گنوائے گا جن کا جواب فریق مخالف نے نہیں دیا۔ آخری تقریر میں کوئی نئی بات یا نئی بحث پیش نہیں کر سکتا۔

فریق مخالف جو نفی کر رہا ہے وہ جواب دعویٰ لکھے گا، جواب دعویٰ میں آپ اس بات کی تعیین کروائیں گے کہ غیر مقلدین جو تقلید شخصی کی نفی کر رہے ہیں وہ نفی مدلول النص ہے یا عدم اصلی پر مبنی اور غیر مدلول النص ہے، اگر نفی مدلول

النص ہو تو ثانی کو بھی دلیل پیش کرنے کی اجازت دی جائے گی اور اگر نفی غیر مدلول النص ہو تو اسے دلیل بیان کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، اس کا کام صرف نقض تفصیلی وارد کرنا ہے۔

## تقلید شخصی میں احناف کا دعویٰ

ہمارا دعوی یہ ہے کہ تقلید شخصی (شخص معین کی پیروی) مسائل غیر منصوص علیہا اور مسائل منصوصہ متعارض فیہا کے دفع تعارض میں واجب لغیرہ کے درجے میں ہے۔

## تنقیح دعوی

**مسائل:** تقلید صرف مسائل میں ہوتی ہے، رہا مسئلہ عقائد کا تو اثبات عقائد میں تقلید نہیں، البتہ فہم العقائد من النصوص میں تقلید کی جاتی ہے۔

**غیر منصوص علیہا:** تقلید ان مسائل میں ہوتی ہے جن کے بارے میں کوئی نص نہ ہو، جیسے بھنگ، چرس، ہیروئین کا حرام ہونا، بیع تعاطی کا مسئلہ اور ایسے معاملات کا حکم جن کے متعلق قرآن وحدیث میں صراحۃً کوئی حکم مذکور نہیں۔ مسائل منصوصہ میں تقلید نہیں کی جاتی جیسے: تکبیر تحریمہ، قیام، رکوع، سجدہ، صوم، حج، زکوۃ اور نکاح کے بہت سے ایسے مسائل جو منصوص علیہا غیر متعارض فیہا ہیں۔

**منصوصہ متعارض فیہا:** وہ مسائل منصوصہ جن میں تعارض نہیں ان میں تقلید نہیں، جیسا کہ گزر چکا، البتہ ایسے مسائل جو اگرچہ منصوص ہیں لیکن ان میں تعارض ہے ان میں امام کی تحقیق پر عمل کیا جائے گا۔ جیسا تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے کا مسئلہ، نص میں کانوں تک اور کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کا تذکرہ ہے، کس نص کو لینا ہے؟ امام کی تحقیق پر عمل کیا جائے گا انہوں نے جس طرح تطبیق بین النصوص دی اسی پر عمل کریں گے۔

اسی طرح نماز میں تعوذ، تسمیہ کے بعد کون سی دعا پڑھیں گے، سبحانك اللّٰھم یا کوئی اور؟ نص میں دونوں مذکور ہیں، ہاتھ کہاں باندھیں گے؟ سینے پر یا ناف کے نیچے؟ قرأۃ خلف الامام کی جائے گی یا نہیں؟ دلائل دونوں طرف ہیں۔ ایسے مسائل منصوصہ متعارض فیہا میں ہم امام صاحب کے علم وتقویٰ، فہم وفراست اور خداداد صلاحیتوں کا اعتراف کرتے ہوئے ان کی بیان کردہ تحقیق وتطبیق پر عمل کرتے ہیں۔

**دفع تعارض:** جہاں تک معلومات کا تعلق ہے تو غیر مطبوعہ و نادر نسخوں کی طباعت کی وجہ سے وہ باتیں

تب تک پردہ خفا میں تھیں ظاہر ہوگئیں اور احادیث کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ہمارے سامنے آگیا، اگر یہ کہا جائے کہ معلومات کی حد تک ہم بڑھے ہوئے ہیں تو بے جا نہ ہوگا لیکن یہ صرف معلومات ہیں، علم الگ چیز ہے، اسلاف کا تعلق علم سے تھا اور ہمارا مطمح نظر معلومات ہیں، اور ان دونوں میں بہت فرق ہے، باوجود کثرت معلومات کے ہم دفع تعارض، تطبیق، ترجیح وغیرہ سے نابلد ہیں، اسی لئے دفع تعارض کے لئے ہم امام معین کی پیروی کرتے ہیں۔

**واجب لغیرہ:** شخص معین کو لازم پکڑنا اور اس کی ہی ساری تحقیق کو مان لینا حکم نص نہیں، البتہ دین کو کھلونا بنانا اور اپنی خواہشات کی پیروی نہ کرنا بلاشبہ حکم نص ہے۔ اور یہ حکم عادتا اسی صورت میں متحقق ہوسکتا ہے کہ جب شخص معین کی تحقیق کو مانا جائے اور اس پر اعتماد کیا جائے، اسی لئے ہم تقلید شخصی کو واجب لغیرہ کے درجے میں قرار دیتے ہیں۔

بالفاظ دیگر خواہشات کی پیروی حرام ہے، اور حرام کی ضد واجب ہے، یعنی خواہشات کی پیروی نہ کرنا واجب ہے اور یہ واجب عادتا و تجربتا شخص معین کی پیروی پر موقوف ہے تو بقاعدہ "مـا لا يتـوصـل إلـى الـواجـب إلا بـه فهو واجب" جو چیز ادائیگی واجب میں ممد و معاون ہو، اس کے بغیر واجب ادا نہ ہو تو وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔ ہم تقلید شخصی کو واجب قرار دیتے ہیں اور چونکہ اس میں نص صریح موجود نہیں، لہٰذا اس کا بھی لحاظ کرتے ہوئے اسے لعینہ وجوب کا درجہ نہیں دیا بلکہ واجب لغیرہ کہا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ غیر مرتفع ہو جائے تو اس کی ضرورت نہیں۔ (۱)



---

(۱) اس قدر واضح عبارت کے باوجود دیگر کتب کے ساتھ ساتھ تحفۃ المناظر کو بھی شمار کرتے ہوئے تبصرہ کیا کہ عزیز اللہ مولوی کتاب مسئلۃ التقلید، ص: (۱۳) ظاہر آفریدی، اوکاڑوی مجموعۃ الرسائل، ص: (۲۳) اور منظور مینگل، ص: (۱۳۲) میں تحریر کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے مسائل میں تعارض ہے، اسی طرح متعدد مسائل جو قرآن و حدیث میں موجود نہیں۔

"کہتے ہیں مسائل منصوص علیہا متعارض فیہا، ۲ مسائل غیر منصوص علیہا جن کا ثبوت قرآن و سنت میں ہی نہیں مثلاً جہاز کے متعلق، خرید و فروخت کے مسائل ہیں، قرآن و حدیث میں اس کی کوئی تفصیل ذکر نہیں۔ ٹیلیفون پر طلاق دینا، تحریری طلاق دینا اس کا کیا حکم ہے؟ قرآن و حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ اس طرح بینکاری، بیمہ، کمپیوٹر وغیرہ۔

مطلب یہ ہے کہ یہ مسائل قرآن و حدیث میں نہیں ہیں، اس لئے امام صاحب کی تقلید واجب ہے۔ پس ہم کہتے ہیں: آپ کے علم میں یہ مسائل نہیں ہوں گے، قرآن و حدیث میں موجود ہیں، اس لئے کہ آپ اندھے ہیں اور الحمد للہ قرآن و حدیث میں یہ مسائل موجود ہیں اور اگر ہم نے ہر مسئلے میں قرآن و حدیث پیش نہ کیا تو پھر آپ کی باطل بات صحیح ہو جائے گی اور ہمارا دعویٰ غلط۔"

مولانا امین اللہ پشاوری صاحب کا تبصرہ سمجھ سے باہر ہے۔ کیا قرآن و حدیث میں بعض نصوص میں بظاہر تعارض نہیں؟ اور کیا سب مسائل صراحتاً منصوص علیہ ہیں؟ کوئی عقل مند اور نصوص سے واقف شخص یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرسکتا۔

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

خیر القرون میں دینداری غالب تھی اور خواہشات نفسانی کا غلبہ نہ تھا، اس لئے وہاں اجازت تھی کہ کسی بھی مسلک ومشرب کی طرف رجوع کر سکتے تھے۔ بالفرض اگر اب بھی ایسا دور آجائے تو پھر غیر (خواہشات نفسانی وغیرہ) کے مرتفع ہونے کی وجہ سے یہ وجوب بھی مرتفع ہو جائے گا۔

## غیر مقلدین کا جواب دعویٰ

جیسا کہ پہلے مناظرہ کی تعریف گزری: "توجه المتخاصمين في النسبة بين الشيئين"۔ ہمارا دعویٰ تقلید کے متعلق ''واجب لغیرہ'' کا ہے اور واجب کی ضد مکروہ تحریمی یا حرام ہے۔

اگر غیر مقلدین ''مکروہ تحریمی یا حرام'' لکھ دیں تب مناظرہ ہوگا، اگر وہ لکھ دیں کہ حرام یا مکروہ تحریمی ہے اور اس کے لئے دلیل میں ''نہی'' پیش کریں تو جس طرح نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے اسی طرح نہی سے کراہت تحریمی کا ثبوت بھی ہوتا ہے اور یہ کام فقیہ کا ہے، فقیہ کو یہ لوگ مانتے ہی نہیں، اگر کہیں کہ مانتے ہیں تو اسی کا نام تقلید ہے۔

اگر غیر مقلدین تقلید کا حکم شرعی متعین نہ کریں صرف یہ کہیں کہ ''تقلید ثابت ہی نہیں'' تو آپ کہیں کہ ہم اپنے دعویٰ سے ''واجب لغیرہ'' مٹاتے ہیں اور ''تقلید ثابت ہے'' کے الفاظ لکھتے ہیں۔ اگر وہ اس پر راضی نہ ہوں تو مناظرہ نہیں ہوگا، یا تو ہماری طرح حکم شرعی متعین کریں یا پھر ہم ''ثابت ہے'' لکھیں گے۔

## ہر ایک اپنے اصولوں کا پابند ہے

پہلے بھی یہ بات گزری کہ ہر فریق اپنے اپنے اصولوں کا پابند ہوگا اور دوسرے کو اس کا پابند نہیں کرے گا۔ اگر پرویزی کہے کہ میں صرف قرآن پاک کو مانتا ہوں، صرف قرآن سے تعداد رکعات ثابت کرو تو اس سے کہا جائے گا کہ صرف قرآن کو ماننا آپ کا اصول ہے ہم اس کے پابند نہیں، ہم حدیث کو بھی حجت مانتے ہیں، لہٰذا ہم حدیث سے

---

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) ظاہر ہے کہ جن نصوص میں تعارض ہے ان میں تطبیق، ترجیح وغیرہ کی ضرورت پیش آئے گی تا کہ تعارض کو ختم کیا جائے۔ اور جو مسائل صراحتاً منصوص علیہا نہیں ان کے متعلق استنباط وقیاس کی نوبت آئے گی اور تطبیق وترجیح، استنباط وقیاس کے لئے اجتہاد کی صفت سے متصف ہونا درکار ہے۔ اس صفت کے نہ ہوتے ہوئے کیا گیا قیاس واستنباط اور دی گئی تطبیق وترجیح قابل قبول نہیں۔

مولانا نے دعوی کیا کہ اگر ہم نے ہر مسئلے قرآن وحدیث الخ چاہیے تو یہ تھا کہ تحدی کے اس مقام میں اپنے اس دعوی کو دلائل سے ثابت کیا جاتا، لیکن محض دعوی کر کے چھوڑ دیا۔ وقت موعود یا دیگر کتابوں کے حوالے کے بجائے اسی مقام میں انہیں ثابت کرنا چاہیے تھا، کیوں کہ اصول تحقیق کا تقاضا یہی ہے۔

کأن هذا المتبع جعل قولَ الغير قلادةً في عنقه من غير مطالبة دليل"(١).

"کسی کو حق پر سمجھتے ہوئے دلیل میں غور کیے بغیر قول یا فعل میں اس کی اتباع کرنا گویا کہ یہ اتباع کرنے والا غیر کے قول کو ہار سمجھ کر اپنے گلے میں ڈالتا ہے اور دلیل کا مطالبہ نہیں کرتا"۔

٢- "وهو عبارة عن اتباعه في قوله أو فعله معتقداً للحقية من غير تأمل في الدليل"(٢).

"دلیل میں غور وفکر کیے بغیر کسی کو حق پر سمجھتے ہوئے قول یا فعل میں اس کی پیروی کرنا"۔

٣- التقليد اتباع الغير على ظن أنه محق بلا نظر في الدليل"(٣).

"دلیل میں غور وخوض کیے بغیر کسی کی اتباع کرنا یہ گمان رکھتے ہوئے کہ وہ حق پر ہے"۔

٤- "قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل"(٤).

"دلیل کی معرفت حاصل کیے بغیر کسی کے قول پر عمل پیرا ہونا"۔

٥- "قبول قول المرء في الدين بغير دليل"(٥).

## تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے

تقلید کی تعریف میں لفظ "اتباع" موجود ہے، ہمارا دعوی یہ ہے کہ تقلید اور اتباع ایک چیز ہے، غیر مقلدین

---

(١) (كشاف اصطلاحات الفنون: ١١٧٨، بحواله الكلام المفيد: ٣١، مكتبة صفدرية).

اس تعریف پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا امین اللہ پشاوری صاحب عبارات میں تناقض ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: کیا صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل کی طرف بالکل نہیں دیکھا؟ آپ پر بلا دلیل ایمان لائے ہیں۔

الجواب اولاً: جس طرح مولانا امین اللہ پشاوری صاحب حدیثِ معاذ کے تحت ہم سے مطالبہ کرتے ہیں: آپ بتایئے کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کہاں اجتہاد کیا؟ اور انہیں نص نہیں ملی اور یمن والوں نے ان کی تقلید کی ہو۔ اسی طرح ہمارا مطالبہ یہ ہے کہ آپ یہ ثابت کریں کہ تمام صحابہ کرام نے دلیل کو دیکھ کر ایمان قبول کیا اور وہ دلیل کیا تھی؟

ثانیاً: تقلید کا فاعل مقلد اور مفعول ائمہ اربعہ میں سے کوئی ہو اس نسبت میں اور تقلید کا فاعل حضرات صحابہ ہوں اور مفعول جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ ہو ان دونوں میں فرق ہے۔ کیوں کہ مسلمہ ضابطہ ہے کہ نسبۃ الفعل إلی الفاعل یغایر نسبتہ إلی فاعل آخر۔

ثالثاً: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول وفعل بذاتِ خود دلیل ہے، وہاں کسی اور دلیلِ خارجی کی ضرورت نہیں کہ اس کا مطالبہ کیا جائے۔

(٢) (شرح المنار: ٢٥٢، بحواله الكلام المفيد: ٣١، مكتبة صفدرية).

(٣) (الشامي شرح الحسامي: ١٩٠، قديمي).

(٤) (التعريفات: ٤٧، دار المنار). (٥) (قواطع الأدلة: ٢/٣٤٠، دار الكتب العلمية).

ن کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ تقلید الگ چیز ہے اور اتباع الگ ہے، تقلید مذموم جب کہ اتباع محمود ہے۔(۱)

ہماری دلیل یہ ہے کہ معرَّف اور معرِّف دونوں ایک ہی ہوتے ہیں اور تقلید کی تعریف میں اہل لغت نے لفظ "اتباع" کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ تعریفات سے ظاہر ہے، اگر ان دونوں میں فرق ہوتا تو اہل لغت تقلید کی تعریف اتباع سے نہ کرتے۔ "لأن التعريف بالمتغاير لا يجوز".

کسی چیز کی تعریف ایسے الفاظ سے کرنا درست نہیں کہ اس چیز اور ان الفاظ کا آپس میں ربط و جوڑ ہی نہ ہو۔

قرآن کریم میں جہاں لفظ اتباع ہے مفسرین نے وہیں تقلید کی بحث کو چھیڑا ہے، حالانکہ وہاں لفظ تقلید موجود نہیں، معلوم ہوا کہ مفسرین بھی تقلید اور اتباع میں فرق نہیں کرتے، اگر فرق ہوتا تو تقلید کی بحث کسی اور جگہ بھی ذکر کر سکتے تھے۔

## اتباع بھی بلا دلیل ہوتا ہے

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ تقلید وہ ہے جو بلا دلیل ہو اور اتباع مع الدلیل ہوتا ہے، اس لئے دونوں متغایر ہیں، لیکن یہ بات درست نہیں، ﴿ومن يتبع خطوت الشيطن فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر﴾ [النور: ۲۱]

"جو شخص شیطان کی پیروی کرتا ہے تو اچھی طرح جان لے کہ شیطان بے حیائی اور نامعقول کام ہی کرنے کا حکم دیتا ہے"۔

﴿بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ [البقرة: ۱۷۰].

---

(۱) مولانا امین اللہ پشاوری صاحب اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ تقلید کی تعریف میں اتباع کو آپ لائے ہیں، ورنہ تقلید کی تعریف یہ ہے: قبول قول الغير یا أخذ قول الغير اتباع آپ کہاں سے نکال لائے ہیں۔ اپنے گھر سے عبارت لا کر ہمارے حق کو کمزور کر رہے ہو۔

تحفۃ المناظر میں تقلید کی پانچ تعریفیں مذکور ہیں جن میں سے تین تعریفوں میں لفظ اتباع موجود ہے۔ مولانا کا تقلید کی تعریف میں لفظِ اتباع کا انکار کرنا بدیہیات کا انکار ہے۔ باقی یہ بات کہ احناف میں سے بعض حضرات نے تقلید اور اتباع میں فرق کیا ہے تو اس کے متعلق عرض ہے کہ وہ عبارات کوئی قرآن نہیں ان کی رائے ہے۔ اس کے ذریعے باقیوں کو الزام دینا درست نہیں۔

نیز کئی مواقع میں حضرات اکابرین کی عبارت میں موجود لفظ تقلید کا ترجمہ خود مولانا امین اللہ پشاوری صاحب نے اتباع سے کیا ہے، شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی عبارت: لا يقلدون إلا صاحب الشرع کا ترجمہ کیا "صحابہ کرام فقط نبی علیہ السلام کا اتباع کرتے تھے" یہی کام اگر کوئی اور کرے تو تقلید اور خیانت کہلائے اور جب مولانا اس کا ارتکاب کریں تو تحقیق و دیانت بن جائے۔ یا للعجب!

"ہم تو اسی طریقے کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے"۔
اور اس طرح کی دیگر آیات میں لفظ اتباع موجود ہے لیکن غیر مقلدین بھی اس کے قائل نہیں کہ یہاں اتباع مع الدلیل ہے۔

## معرَّف و معرِّف حد و محدود میں تساوی ضروری ہے

نیز مسلم قاعدہ ہے کہ معرَّف اور معرِّف دونوں میں اتحاد ہوتا ہے جیسے: "الانسان ماھو؟ حیوان ناطق" الفاظ کا فرق ہے مفہوم و مراد ایک ہی ہے، حیوان ناطق انسان ہے، انسان حیوان ناطق ہے، معرَّف اور معرِّف میں فرق صرف اجمال اور تفصیل کا ہوتا ہے، معرَّف مجمل جب کہ معرِّف مفصّل ہے۔
متاخرین کا مذہب ہے کہ حد اور محدود میں تساوی ضروری ہے اور تعریف الشئی بمغایرہ جائز نہیں اور اہل لغت نے تسلیم کیا ہے کہ تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے فلو كان الاتباع مغايراً للتقليد لما أورده اللغويون في تعريف التقليد لكن التالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

## تقلید عین اتباع ہے

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اتباع تقلید کی تعریف نہیں بلکہ اس کا اثر مرتب اور حکم ہے، یعنی الأثر الذی يترتب على التقليد. یہ بات بھی درست نہیں، اس لئے کہ تقلید کے بارے میں کہا گیا: التقليد أي: الاتباع اور لفظ "أی" کے متعلق ضابطہ نحو یہ ہے کہ اُی کا ماقبل معطوف علیہ اور مابعد عطف بیان ہوتا ہے، معطوف علیہ اور عطف بیان دونوں کا مصداق ایک ہی ہوتا ہے، جیسا کہ اقسم بالله أبو حفص عمر. ابو حفص اور عمر ایک ہی ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اتباع تقلید کا اثر مرتب یا اثر لازم ہے درست نہیں، مزید برآں متاخرین تعریف باللازم کو جائز قرار نہیں دیتے، لہٰذا معلوم ہوا کہ تقلید عین اتباع ہے۔

## تقلید علی الاطلاق مذموم نہیں

تقلید اور اتباع کے متعلق یہ کہنا کہ تقلید مذموم اور اتباع محمود ہے، علی الاطلاق درست نہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ مصادر لابشرط شیء کے درجے میں ہوتے ہیں، جب ان کے فاعل اور مفعول کو متعین کریں گے تو معنی بھی متعین ہو جائے گا۔ ایمان مصدر ہے اگر اس کا فاعل مومن اور مفعول مامورات میں سے ہو تو ایمان محمود ہوگا، جیسے

﴿يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة:۳] . ﴿امن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون﴾.[البقرة: ۲۸۵].
تحت اگر ایمان کا فاعل کافر اور مفعول منہیات میں سے ہو تو یہ ایمان مذموم ہوگا جیسے: ﴿يؤمنون بالجبت والطاغوت﴾ [النساء: ۵۱]. یہی حال اتباع کا ہے، اگر فاعل اہل اللہ اور مفعول دین ہے تو یہ اتباع فی الدین اور محمود ہے۔﴿والذين اتبعوهم بإحسان﴾ [التوبة: ۱۰۰] . ﴿إن كنتم تحبون الله فاتبعوني﴾ [آل عمران: ۳۱]. اگر فاعل ومفعول اس قسم کے نہیں تو یہ اتباع مذموم ہے:﴿ومن يتبع خطوات الشيطن﴾[النور:۲۱]. ﴿بل نتبع ماألفينا عليه اباءنا﴾. [البقرة: ۱۷۰]. تقلید بھی اسی طرح ہے، فاعل و مفعول کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا کہ تقلید فی الدین ہے یا فی الدین نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"والذی علیه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز فی الجملة، والتقليد جائز فی الجملة، لايوجبون الاجتهاد على كل أحد ويحرمون التقليد، ولايوجبون التقليد على كل أحد ويحرمون الاجتهاد، وأن الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد"(۱).

> "جمہور امت کا مذہب یہ ہے فی الجملہ اجتہاد بھی جائز ہے اور تقلید بھی، ایسا نہیں کہ ہر ایک پر اجتہاد واجب اور تقلید حرام ہو اور نہ ہی ہر ایک پر تقلید واجب اور اجتہاد حرام ہے بلکہ جو اجتہاد پر قدرت رکھتا ہے اس کے لئے اجتہاد کرنا جائز ہے اور اجتہاد سے عاجز ہو اس کے لئے تقلید کرنا جائز ہے"۔

اگر تقلید علی الاطلاق مذموم ہوتی تو علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ جنہیں غیر مقلدین اپنا پیشوا مانتے ہیں، تقلید کو جائز نہ کہتے۔ عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عاجز عن الاجتہاد کے لئے تقلید جائز ہے۔ اجتہاد چونکہ ہر کس وناکس کا کام نہیں، اس کے لئے علوم وفنون میں پختگی ومہارت کے ساتھ ساتھ تقویٰ کی صفت سے متصف ہونا بھی ضروری ہے۔ غیر مقلدین تو حد اجتہاد سے کوسوں دور ہیں لیکن پھر بھی تقلید کو حرام وشرک قرار دیتے ہیں، یہ انصاف کے مراحل سے بعید ہے۔

اجتہاد وتقلید پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:"ولا يخلو أمر الداعی من أمرين: الأول أن يكون

---

(۱)(مجموعة الفتاوی: ۲۰/۱۱۳، مكتبة العبيكان).

مولانا امین اللہ پشاوری صاحب نے ص: (۱۱۶) پر دعویٰ کیا کہ ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ رحمہما اللہ کی اصطلاح میں تقلید سے اتباع مراد ہے۔ یہاں تو یہ فرضی اصطلاح بھی نہیں چل سکتی۔

مجتهداً أو مقلداً، فالمجتهد ينظر في تصانيف المتقدمين من القرون الثلاثة ثم يرجح ماينبغي ترجيحه، الثاني: المقلد يقلد السلف، إذ القرون المتقدمة أفضل مما بعدها"(۱).

"دین کا داعی دو حال سے خالی نہیں، مجتہد ہوگا یا مقلد، مجتہد قرون ثلاثہ کے متقدمین کی تصانیف سے مستفید ہو کر راجح قول کو ترجیح دیتا ہے اور مقلد سلف کی تقلید کرتا ہے، کیونکہ ابتدائی صدیاں بعد والوں سے افضل ہیں"۔

یہاں بھی دو قسمیں ہی بیان کیں مجتہد اور مقلد، سلف کی تحقیقات میں غور وخوض کے بعد کسی قول کو ترجیح دینا مجتہد کو ہی زیب دیتا ہے، اگر غیر مقلدین اپنے کو مجتہد شمار کریں تب تو انہیں تقلید سے چھٹکارہ مل سکتا ہے ورنہ تقلید متعین ہے اور تقلید میں بھی علامہ ابن تیمیہ سلف کی تقلید کو ترجیح دیتے ہیں، جب کہ غیر مقلدین عام لوگوں کو ورغلا کر سلف کی تقلید سے بیزار اور اپنی تقلید کی دعوت دیتے ہیں، جو ہرگز درست نہیں۔

مزید فرماتے ہیں: "وإذا كان الرجل متبعاً لأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد، ورأى في بعض المسائل أن مذهب غيره أقوى فاتبعه كان قد أحسن في ذلك، ولم يقدح ذلك في دينه ولاعدالته بلا نزاع"(۲).

"اگر کوئی ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مقلد ہو اور اسے یقین ہو جائے کہ فلاں فلاں مسئلے میں دوسرا مذہب قوی ہے، وہ اس مسئلے میں دوسرے کی تقلید کرے تو یہ اچھا اور قابل تعریف عمل ہے، ایسا کرنے سے بلاشک وشبہ اس کے دین وعدالت پر زد نہیں پڑے گی"۔

الحمد للہ حنفیہ اسی اصول پر کاربند ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ خود فرماتے ہیں: "وهذا أبو يوسف ومحمد أتبع الناس لأبي حنيفة وأعلمهم بقوله، وهما قد خالفاه في مسائل لاتكاد تُحصى لما تبيَّن لهما من السُّنة والحُجَّة ما وجب عليهما اتباعه"(۳).

"امام ابو یوسف ومحمد امام ابو حنیفہ کے پکے مقلد اور ان کے قول کو زیادہ بہتر انداز میں

---

(۲) (مجموعة الفتاوى: ۲۰/۹، مكتبة العبيكان).

(۱) (مجموعة الفتاوى: ۲۲/۱۵۰، مكتبة العبيكان).

(۲) (مجموعة الفتاوى: ۲۲/۱۵۲، مكتبة العبيكان).

جاننے والے ہیں لیکن اس کے باوجود لاتعداد مسائل میں انہوں نے احادیث و دلائل کے وزن کو دیکھ کر امام صاحب سے اختلاف کیا"۔

فقہ حنفی کے مفتی بہا اقوال کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ احناف علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس بات کے مصداق ہیں "كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لايزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على ما يخالف قول متبوعهم اتبعوا ذلك"(۱).

"ائمہ اربعہ کے اکابر متبعین کا حال یہ ہے کہ اگر قرآن وحدیث قول امام کے خلاف ہو تو قول امام چھوڑ کر قرآن وحدیث پر عمل کرتے ہیں"۔

یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی کے لاتعداد مسائل میں فتویٰ امام ابو یوسف یا امام محمد کے قول پر ہے، بلکہ کئی مسائل میں امام زفر کے اقوال پر فتویٰ ہے، صرف یہی نہیں بلکہ مذہب غیر امام مالک کے قول پر بھی فتویٰ ہے۔

اس کے علاوہ فقہاء احناف میں ایک بڑی جماعت ان حضرات کی ہے جنہیں اصحاب الترجیح کہا جاتا ہے جو مختلف اقوال میں غور وفکر کے بعد راجح قول کی نشاندہی کرتے ہیں۔

اس کے باوجود احناف کو مورد الزام ٹھہرانا اور اتباع باطل کی آیات مقلدین پر چسپاں کرنا سوائے اپنی عاقبت خراب کرنے کے کچھ نہیں۔

## "غیر نظر إلی الدلیل کا مطلب

من غير نظر إلى الدليل، من غير تأمل في الدليل، بلا نظر في الدليل، غیر مقلدین کہتے ہیں تقلید کی تعریف میں ہے کہ مقلد دلیل کا مطالبہ نہ کرے، بغیر دلیل کے تقلید کرے، حالانکہ مجتہد معصوم نہیں کہ اس کی تقلید بغیر دلیل کی جائے، تقلید کی تعریف ہی درست نہیں جس طرح کہ خود تقلید کرنا درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقلد کے لئے عمل کی حد تک دلیل کی معرفت ضروری نہیں کہ اگر دلیل کا علم ہوا تو عمل درست نہیں، بلکہ دلیل ہے لیکن مقلد کے لئے اس کی معرفت ضروری نہیں، تقلید کی تعریف خود دلیل کے موجود ہونے پر دلالت کر رہی ہے، من غير نظر، من غير تأمل، بلا نظر في الدليل، دلیل موجود ہے تبھی تو من غیر

(۱) مجموعة الفتاوى: ۲/۱۰، مكتبة العبيكان).

نظر إليه ہے،ورنہ تواتباع الإنسان غيره في مايقول أو يفعل معتقداً للحقية بلا دليل ہوناچاہیے تمام
غير نظر إلى الدليل کی وضاحت خود تعریف میں موجود ہے ای: من غير مطالبة دليل ہے لیکن تقلید اس
مطالبے پر موقوف نہیں، اگر دلیل کا علم ہو تو سونے پر سہاگہ، ورنہ دلیل کی معرفت اور دلیل کو متعین کرنا یہ مجتہد کا کام ہے
اور ہم ہر ایک کو مجتہد تسلیم نہیں کرتے۔ ہم صرف انہیں مجتہد تسلیم کرتے ہیں جن کے اجتہاد پر اجماع ہو۔

## محقق کی تعریف

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ہم ہر مسئلے کا علم اس کی دلیل کے ساتھ حاصل کرتے ہیں ہم مقلد نہیں، یعنی جو بھی مسئلہ ہو اولاً اس کی دلیل دیکھتے ہیں پھر اس پر عمل کرتے ہیں، اگر مقلد نہیں تو پھر؟ مجتہد کہتے ہوئے تو ان کو بھی جھجک محسوس ہوتی ہے، البتہ اپنے کو محقق کہتے ہیں کہ ہم تحقیق کرتے ہیں، حالانکہ محقق وہ ہوتا ہے جو خود دلیل سے استنباط کرے، کسی اور کی دلیل کو نقل کرنا تحقیق نہیں بلکہ نقل تحقیق ہے اور نقل تحقیق تقلید ہے کہ دوسرے کی بات نقل کر کے مان لی۔ تحقیق اور نقل تحقیق میں فرق ہے، التحقيق هو إثبات المسئلة بالدليل، تدقیق اس سے بھی مشکل ہے، استنباط شدہ دلیل کو کسی اور دلیل سے مؤید کرنا إثبات الدليل بالدليل اور اجتہاد کی بات ہی اور ہے۔

## صحابہ کرام بھی مقلد تھے

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین متبع بھی تھے اور مقلد بھی۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فإن عَلِمَ أن مقلده مصيب- كتقليد الرسول لو أهل الإجماع- فقد قلده بحجة"(۱).

"اگر مقلد کو یقین ہو کہ وہ جس کی تقلید کر رہا ہے وہ خود راہ راست پر ہے تو یہ تقلید درست ہے کہ تقلید مع الدلیل ہے جیسے صحابہ کرام کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تقلید کرنا اور عام مؤمنین کا اہل اجماع کی تقلید کرنا"۔

كتقليد الرسول اضافت المصدر إلى الفاعل یعنی تقليد الرسول الصحابة کا قائل تو کوئی بھی نہیں لامحالہ اضافة المصدر إلى المفعول مانیں گے اور فاعل محذوف ہوگا کہ "كتقليد الصحابة الرسول" صحابہ مقلد

(۱) (مجموعة الفتاوى: ۲۰/۱٤، مكتبة العبيكان).

۔۔۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مقلد ہوئے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی عبارت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اہل اجماع کی تقلید درست ہے کیونکہ وہ تقلید ۔۔۔حجۃ ہے، اور ائمہ اربعہ کے اہل اجماع ہونے میں شک نہیں، لہٰذا ائمہ اربعہ کی تقلید درست ہے، نیز اس سے یہ بھی ۔۔۔ہوا کہ تقلید علی الاطلاق مذموم نہیں بلکہ تقلید محمود بھی ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فاعلم أن الصحابة لايقلدون إلا صاحب الشرع" (۱)

واضح رہے کہ صحابہ کرام صرف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تقلید کرتے تھے۔ صراحتاً صحابہ کو مقلد قرار ۔۔۔ گر تقلید اور اتباع میں فرق ہے تو پھر آپ ان عبارتوں کے متعلق کیا کہیں گے۔ صحابہ تو مقلد تھے ہی لیکن اگر اس ۔۔۔ قدم آگے بڑھ کر کہا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی مقلد تھے تو اس کی بھی گنجائش ہے، نبی پر اپنی ذات ۔۔۔ لازم ہے، جس طرح دوسروں کے لئے لازم ہے کہ نبی کی بیان کردہ باتوں کی تصدیق کریں اسی طرح نبی بھی ۔۔۔ت کا مامور ہے کہ اپنی بیان کردہ باتوں کو حق اور سچ جانے، تو نبی اپنی ذات کا متبع اور مقلد ہوا۔ (۲)

---

۔۔۔ نا امین اللہ پشاوری صاحب یہاں بھی، ص: (۱۱۱) پر عبارات میں تناقض کا دعوی کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ شاہ ۔۔۔ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام فقط نبی علیہ السلام کا اتباع کرتے تھے اور کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے جیسا کہ حصر سے ظاہر ہے اور ۔۔۔ کہتے ہیں کہ کسی اور کی بھی کرتے تھے جیسے ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ عجیب!

الجواب: اولاً اپنے مدعا کے خلاف ہونے کی وجہ سے لا یقلدون إلا صاحب الشرع کا معنی اتباع سے کیا۔ حالانکہ خود ۔۔۔ل کیا کہ تقلید اتباع کے معنی میں نہیں اور یہاں اتباع والا معنی خود مراد لیا۔

ثانیاً: ان عبارت کا تعلق جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ سے ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ۔۔۔ میں سوائے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کا اتباع نہیں کرتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت مبارکہ کے بعد صحابہ ۔۔۔ میں اختلاف اور آپس میں بعض حضرات کے قول وتحقیق کا اتباع بدیہی بات ہے۔

ثالثاً: علی وجہ التنزل یہ کوئی قرآن نہیں ایک عبارت ہے۔ اس کے ذریعے باقیوں کو الزام دینا درست نہیں۔

۔۔۔ امین اللہ پشاوری صاحب نے اس عبارت پر بھی زور آزمائی کی اور فرماتے ہیں: پس دیکھئے صحابہ کرام تو درکنار اللہ کے رسول ۔۔۔ بنا دیا۔ حالانکہ اس پر نہ تو قرآن سے، نہ حدیث سے، نہ صحابہ کرام سے اور نہ اپنے امام ابوحنیفہ سے کوئی دلیل پیش کی، بلکہ ۔۔۔ میں تیر چلا کر ابن تیمیہ اور ولی اللہ صاحب کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ ان کی کتاب میں تقلید کا کوئی اور معنی مراد ہے الخ۔

جس طرح طلوع شمس پر دلیل دینے کی حاجت نہیں اسی طرح اس بات پر کوئی دلیل دینے کی حاجت نہیں۔ جب یہ بات

شارع حقیقی صرف اللہ کی ذات ہے، ﴿شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً﴾. [الشوری: ۱۳].

"اللہ نے تمہارے لئے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا ہے جس کا حکم اس نے نوح کو دیا تھا"۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شارع مجازی ہیں(۱)۔

اور اولوالامر کو یہ درجہ بھی حاصل نہیں اس لئے وہاں لفظ "اطیعوا" مذکور نہیں، اسی لئے ہم نے اطاعۃ اولی الامر واجب لغیرہ کہا، واجب لعینہ نہیں کہا۔

## اطاعت، اتباع اور تقلید کی وضاحت

اطاعۃ فی القول بھی ہوتی ہے اور فی الفعل بھی، جب کہ اتباع کی اصل وضع اتباع فی الافعال ہے اور ماقبل میں گزر چکا ہے کہ اتباع اور تقلید ایک ہی چیز ہے، یعنی الإطاعة مشتملة على الاتباع، والاتباع هو التقليد، فالطاعة مشتملة على التقليد.

"أطیعوا اللّٰہ" میں اطاعت کی ایک نوع پائی جا رہی ہے اطاعۃ فی القول اور اطیعوا الرسول میں اطاعۃ کی دونوں انواع: اطاعۃ فی القول اور اطاعۃ فی الفعل موجود ہیں، اسی طرح اولی الامر کی اطاعۃ بھی دونوں انواع قول وفعل کو شامل ہے۔ فالمعنى أطيعوا الله في أقواله، وأطيعوا الرسول في أقواله وأفعاله، وأطيعوا أولي الأمر منكم في أقوالهم وأفعالهم. اطاعت فی الفعل اتباع ہے اور اتباع عین تقلید ہے، لأن ثبوت أحد المتساويين يستلزم ثبوت الآخر، فالمعنى أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم: أي قلدوا الرسول وأولي الأمر منكم.

## اولی الامر فقہاء ہیں

اولی الامر سے فقہاء مراد ہیں، "مستدرک حاکم" میں ہے: "قال جابر بن عبدالله: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، قال: أولي الفقه والخير ............ وتفسير الصحابي عندهما مسند ............ قال ابن عباس: يعني أهل الفقه والدين ............ فأوجب الله طاعتهم"(۲).

"حضرت جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿أطیعوا اللّٰہ

(۱) قواعد في علوم الفقه، الاحتجاج على بطلان التقليد بأقوال الأئمة ثم الجواب عنه: ۲۴، إدارة القرآن).

(۲) مستدرك حاكم، كتاب العلم: ۱/۱۳۳، دار الفكر بيروت).

واطيعوا الرسول وأولی الأمر منکم﴾ میں "اولی الأمر" سے مراد فقہاء ہیں...... حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: "اولی الامر" سے مراد علماء وفقہاء ہیں، اللہ نے ان کی اطاعت واجب کی ہے۔

قال عطاء بن أبی رباح رحمه الله تعالى: أولو الأمر أولو العلم والفقه"(۱).

"عطاء بن ابی رباح فرماتے ہیں کہ "اولی الأمر" سے مراد علماء وفقہاء ہیں"۔

قال أبوبكر الجصاص رحمه الله تعالى: "اختلف فی تأويل أولی الأمر، فروی عن جابر بن عبدالله وابن عباس رضوان الله عليهم اجمعين رواية، والحسن وعطاء ومجاهد رحمة الله عليهم: أنهم أولو الفقه والعلم، وعن ابن عباس رضی الله عنهما روايةً، وعن أبی هريرة: أنهم أمراء السرايا، ويجوز أن يكونوا اجمعياً مرادين بالآية؛ لأن الاسم يتنا ولهم جميعاً؛ لأن أمراء السرايا يَلُوْن أمر تدبير الجيوش والسرايا لقتال العدو، والعلماء يلون حفظ الشريعة ومايجوز ممالا يجوز"(۲).

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: "اولی الأمر" سے کون مراد ہیں؟ اس میں اختلاف ہے، حضرت جابر بن عبداللہ اور ایک روایت میں حضرت ابن عباس رضوان اللہ علیہم اجمعین، حسن، عطاء، مجاہد رحمۃ اللہ علیہم، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اولی الامر سے مراد علماء وفقہاء ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی دوسری روایت اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "اولی الامر" سے مراد لشکروں کے امراء ہیں۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ علماء وفقہاء اور لشکروں کے امراء دونوں مراد ہوں کیونکہ یہ لفظ دونوں کو شامل ہے، اس طرح کہ لشکر کے امراء لڑائی وغیرہ میں لشکر کی کمان سنبھالتے ہیں اور علماء رازداران ومحافظ شریعت ہیں، جائز وناجائز امور کی نشاندہی کرتے ہیں"۔

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء فی الحقيقة أمراء الأمراء، فكان لفظ أولی الأمر عليهم أولى"(۳).

---

(۱) (سنن الدارمی، باب الاقتداء بالعلماء: ۱/۸۳، قدیمی).

(۲) (أحكام القرآن للجصاص، باب فی طاعة أولی الأمر: ۲/۲۱۰، دارالكتاب العربی بیروت).

(۳) (تفسیر کبیر: ۱۰/۱۴۶، بحواله الكلام المفيد: ۶۰، مكتبة صفدرية).

''امراء وسلاطین کے امور علماء کے فتاویٰ پر موقوف ہوتے ہیں، گویا کہ علماء امراء کے امراء اور بادشاہوں کے بادشاہ ہیں، لہذا علماء ہی صحیح معنوں میں ''اولی الامر'' کا مصداق ہیں''۔

## صحابہ کی تفسیر حجت ہے

صحابہ کرام کے اقوال سے ثابت ہوا کہ اولی الامر سے فقہاء مراد ہیں اور صحابہ کی تفسیر کا حجت ہونا محدثین کے مسلم ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "تفسير الصحابي مرفوع ...... لأن تفسير الصحابة مسند"(١).

صحابہ کا درجہ حدیث مرفوع وحدیث مسند کا ہے۔ حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "تفسير الصحابي حجة"(٢). یعنی صحابہ کی تفسیر حجت ہے۔(٣)

نواب صدیق حسن فرماتے ہیں: "وهكذا حكم أقوالهم في التفسير؛ فإنها أصوب من أقوال من بعدهم"(٤).

## اولی الامر سے امراء السرایا مراد لینا تفسیر الکلی بالجزئی ہے

بعض حضرات نے اولی الامر کی تفسیر امراء سے کی تو یہ اولی الامر کی تفسیر کلی نہیں بلکہ تفسیر الکلی بالجزئی کے قبیل سے ہے، بسا اوقات کلی کی تفسیر جزئی سے کی جاتی ہے جیسے ﴿غير المغضوب عليهم﴾ سے یہود اور ﴿ولا الضالين﴾ سے نصاریٰ مراد لئے جائیں، یہ تفسیر کلی نہیں بلکہ کلی کی ایک جزئی کو متعین کیا گیا ہے، اسی طرح جن حضرات نے اولی الامر سے امراء السرایا مراد لئے انہوں نے بھی ایک جزئی کی تعیین کی ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ نے اس کی

---

(١) تدريب الراوي، النوع السابع الموقوف: ١٥٦، ١٥٨، قديمي).

(٢) معرفة علوم الحديث: ٢٠، زادالمعاد: ٥٣/٤، بحواله الكلام المفيد: ٥٣، مكتبة صفدرية).

(٣) اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا امین اللہ پشاوری صاحب فرماتے ہیں: صحابہ کا مذہب مدوّن نہیں تو تفسیر کہاں سے حجت؟ بہتان کو رنگ دینے کے لئے خواہ مخواہ کا اعتراض ہے، ورنہ ایک معمولی طالب علم بھی جانتا ہے کہ کسی آیت کی تفسیر کرنا مذہب کو مستلزم نہیں۔

(٤) الحطة: ٩٦ بحواله الكلام المفيد: ٥٤، مكتبة صفدرية).

خوب وضاحت فرمائی کہ امراء وسلاطین علماء کے تابع ہیں، درحقیقت علماء ہی اولی الامر ہیں۔

نیز اگر اولی الامر سے بادشاہ مراد ہوں تو ان کی اطاعت کس بناء پر کی جائے گی؟ کیونکہ أطیعوا اللہ لألوهيته، وأطيعوا الرسول لرسالته. اگر امیر ہونے کی وجہ سے بادشاہ کی اطاعت کی جائے کہ أطیعوا أولی الأمر لإمارتہ تو یہ علی الاطلاق درست نہیں، بلکہ اگر وہ شریعت کے مخالف حکم دے تو اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی "لاطاعة لمخلوق في معصية الله عزوجل"(۱).

"اللہ رب العزت کی معصیت ونافرمانی کے سلسلے میں کسی کی اطاعت جائز نہیں"۔

اگر وہ شریعت کے موافق حکم کرتا ہے تو بے شک اس کی اطاعت کی جائے گی، جب بادشاہ شریعت کا علم ہے اور اس کے موافق حکم کرتا ہے وہ قابل اطاعت ہے، تو مجتہد اس سے زیادہ شریعت کا عالم ہے، لہٰذا اس کی اطاعت بدرجہ اولی ہوگی، جیسا کہ امام رازی نے فرمایا۔

## اولی الامر کی اطاعت واجب لغیرہ کیوں؟

اشکال ہوسکتا ہے کہ اولی الامر میں بھی عامل "أطیعوا" ہے تو جس طرح آپ اطاعۃ اللہ اور اطاعۃ الرسول واجب لعینہ مانتے ہیں اسی طرح اطاعۃ اولی الامر کو واجب لعینہ کیوں نہیں مانتے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ فاعل اور مفعول کی مناسبت سے فرق واقع ہوتا ہے: "إسناد فعل إلى فاعل يغاير إسناده إلى فاعلٍ آخر، وكذا إسناده إلى مفعولٍ يغاير إسناده إلى مفعول آخر: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون﴾. [البقرة: ۲۸۵]. إسناد الإيمان إلى الرسل يغاير إسناده إلى المؤمنين فإيمان الرسل يغاير إيمان المؤمنين.

اسی طرح قاعدہ ہے المعطوف يغاير المعطوف عليه مثلاً "عليكم بسُنّتي وسنة الخلفاء الراشدين". معطوف علیہ اور معطوف میں فرق ہوگا، یعنی کیفیت کے اعتبار سے جو درجہ سنت نبوی کا ہوگا سنت صحابہ کا وہ درجہ نہیں ہوگا، جتنی شدت سنت نبوی میں ہوگی اتنی شدت سنت الخلفاء میں نہیں ہوگی۔

نیز ضابطہ نحویہ ہے ربما يجوز في المعطوف مالايجوز في المعطوف عليه. اگرچہ معطوف اور معطوف علیہ کا حکم ایک ہے لیکن بسا اوقات معطوف میں ایک چیز جائز ہوتی ہے معطوف علیہ میں جائز نہیں ہوتی ہے

(۱) (مسند أحمد: ۲۱۲/۱، دار إحياء التراث العربي).

"سیقۃ وسخلتھا" یہاں اگر سخلتھا کو شاۃ کی جگہ لایا جائے تو جائز نہیں کیونکہ "رُبَّ" کا مدخول ہمیشہ نکرہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اگرچہ اولی الامر معطوف ہے لیکن بعینہ اس کا وہ حکم نہیں ہوگا جو معطوف علیہ کا ہے، معطوف علیہ میں واجب لعینہ اور معطوف میں اطاعت واجب لغیرہ ہے۔

اگر اولی الامر پر بھی "اطیعوا" داخل ہوتا تب بھی اس اطاعت میں وہ قوت وشدت نہ ہوتی جو قوت اور شدت طاعۃ اللہ اور اطاعۃ الرسول میں ہے۔

## تقلید قرآن میں

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ قرآن میں لفظ "تقلید" نہیں۔

جواب یہ ہے کہ قرآن میں لفظ "اتباع" موجود ہے، اور اتباع وتقلید دونوں متساویین ہیں "ثبوت أحد المتساويين يستلزم ثبوت الأخر". جس طرح قرآن میں جنازہ کا لفظ نہیں لیکن ﴿وصل عليهم﴾. [التوبة: ] موجود ہے، اب اگر کوئی کہے کہ قرآن میں لفظ جنازہ دکھاؤ تو اس کی بات ناقابل اعتبار ہے، صلاۃ علی المیت اور نماز جنازہ ایک ہی چیز ہے، صرف تعبیر میں فرق ہے، اسی طرح اتباع اور تقلید ایک ہی چیز ہے، قرآن میں اتباع ہے تقلید نہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

## اصول اربعہ کا اثبات قرآن سے

بعض حضرات نے شریعت کے اصول اربعہ: قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کا اثبات اس آیت سے کیا:

"أطيعوا الله قرآن، اطيعوا الرسول حديث، أولي الأمر اجماع، اور فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول" سے قیاس کی طرف اشارہ ہے۔ اگر اس بات کو آپ نہیں مانتے تو اس کا مطلب کیا ہوگا؟ ظاہر ہے کہ تنازع اسی لئے ہو رہا ہے کہ اس شے کا حکم صراحتاً قرآن وحدیث میں نہیں، اسی لئے حکم دیا کہ قرآن وحدیث میں اس کے نظائر کو دیکھو، اگر کوئی جوڑ ملتا ہے تو ملا دو اور نظیر والا حکم اس پر بھی جاری کرو۔ مثلاً بھنگ کو استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اختلاف ہوا تو اسے قرآن وحدیث کی طرف لوٹایا، صراحتاً حکم نہیں ملا، اب مجتہد کا کام ہے کہ اس پر حکم لگائے کہ بھنگ میں اسکار ہے اور ہر مُسکر حرام ہے لہٰذا بھنگ حرام ہے۔

## تعیین علل مجتہد کا کام ہے

اگر کوئی کہے کہ علت اسکار نکالنا اور حکم کو بھنگ کی طرف منتقل کرنا آسان ہے، اس کے لئے مجتہد کی کیا ضرورت؟ اس کا جواب یہ ہے کہ علت کی تعیین کہ یہ علت حقیقی ہے یا سبب قریب؟ یہ حکم معلول بعلتین ہے یا بعلۃ واحدۃ وغیرہ صرف مجتہد ہی کر سکتا ہے، غیر مجتہد کے بس کی بات نہیں۔

## ایک کی ہی تقلید کیوں

اگر اولی الامر سے امراء مراد لئے جائیں تو اولی الامر جمع کا صیغہ ہے، آپ کتنے امیروں کے قائل ہیں ظاہر ہے کہ ایک ہی امیر ہوگا۔ "مسلم شریف" کی حدیث میں ہے: "ایک امام کی موجودگی میں اگر دوسرا امامت کا دعویٰ کرے تو اسے قتل کیا جائے گا" (۱)۔

اسی طرح ائمہ فقہاء میں سے بھی صرف ایک کی تقلید کی جائے گی یعنی جو علم وتقویٰ کے لحاظ سے برتر ہو، ہماری تحقیق کے مطابق امام ابوحنیفہ اس معیار پر پورے اترتے ہیں، لہٰذا ہم ان کی تقلید کرتے ہیں۔

## غیر مقلدین بھی تقلید میں مبتلا ہیں

چار ائمہ کو منتخب کر کے پھر کسی ایک امام کو مختص کرنا مقلدین کا تفرد نہیں، غیر مقلدین بھی اسی طرح کرتے ہیں لیکن انداز کچھ اور ہے، غیر مقلدین بھی اپنے عام علماء اور بڑے علماء کو برابر نہیں سمجھتے، جتنا اعتماد انہیں اپنے بڑے علماء پر ہے عام علماء پر نہیں، بڑے علماء میں بھی فرق کرتے ہیں اور یہ فرق صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ اپنے بڑے علماء کو علم و تقویٰ کی بناء پر زیادہ قابل اعتماد سمجھتے ہیں، اسی لئے عام علماء کے فتاویٰ جمع نہیں کرتے اور تقلید اسی کا نام ہے کہ اتباع الإنسان غيره في مايقول أو يفعل معتقداً للحقية من غير نظرٍ إلى الدليل.

غیر مقلدین کے دلائل خود تقلید پر مبنی ہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں امام ابوحنیفہ نے فلاں مسئلے میں حدیث صحیح کی مخالفت کی، جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آپ کو کیسے معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے؟ تو کہتے ہیں حافظ ابن حجر و فلاں فلاں نے اس کی تصحیح کی۔ یہ خود تقلید ہے کہ حافظ ابن حجر وغیرہ کی بات تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں دوہرا معیار کہ ائمہ اربعہ کی تقلید حرام وشرک قرار پائے اور حافظ ابن حجر و دیگر محدثین کی تقلید سر آنکھوں پر۔

---

(۱) (الصحيح لمسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين: ۱۲۸/۲، قديمي).

## حاصل کلام

أطیعوا أولی الأمر أی: اتبعوهم، والاتباع هو التقلید، فالمعنی قلدوا أولی الأمر منکم اوراولی سے حقیقۃً علماء مراد ہیں، جیسا کہ امام رازی کی عبارت گزری۔

نواب صدیق حسن خان اسی بات کو دوسرے انداز میں پیش کرتے ہیں: "والتحقیق أن الأمراء إنما یطیعون إذا أمروا بمقتضی العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء کما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول"(۱).

"صحیح بات یہ ہے کہ امراء کی اطاعت صرف اس وقت کی جائے گی جب وہ شریعت کے مطابق حکم دیں، لہذا امراء کی اطاعت علماء کی اطاعت کے تابع ہے (کیوں کہ علماء شریعت کو زیادہ جانتے ہیں) جس طرح علماء کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کی اطاعت کے تابع ہے"۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والعلماء الذین تجب طاعتهم علی المستفتی والمأمور فیما یحوا علیه مبلغین عن الله أو مجتهدین اجتهاداً تجب طاعتهم فیه علی المقلد"(۲).

## دوسری دلیل

﴿ولو ردوه إلی الرسول وإلی أولی الأمر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم﴾ [النساء: ۸۳].

"اگر یہ اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچائیں تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آجائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کرسکیں"۔

استنباط کہتے ہیں: زمین سے کنواں کھود کر پانی نکالنا، یہ وہی پانی ہے جو پہلے سے اللہ رب العزت نے زمین میں رکھا ہے، کھودنے والے نے اسے ظاہر کیا نہ کہ اسے پیدا کیا، پہلے مخفی تھا، اب ظاہر ہوگیا، یہی حال قیاس کا ہے: قیاس مظہر لا مثبت.



---

(۱) ...جنة: ٤، لم أظفر علیه).

(۲) مجموعة الفتاوی: ۱۹/۳۹، مکتبة العبیکان).

## عامی پر تقلید علماء واجب ہے

علامہ ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: "فقد حفت هذه الاية المعانی، منها: أن فی أحكام الحوادث ماليس بمنصوص عليه بل مدلول عليه، ومنها: أن علی العلماء استنباطه والتوصل إلی معرفته برده إلی نظائره من المنصوص، ومنها: أن العامی عليه تقليد العلماء فی أحكام الحوادث"(۱).

"یہ آیت کئی احکام پر مشتمل ہے منجملہ ان احکام کے یہ بھی ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں ایسے مسائل بھی ہیں جن پر قرآن صراحۃً دلالت نہیں کرتا بلکہ دلالۃً ان کا ذکر ہے، اور یہ کہ علماء پر واجب ہے کہ ان مسائل کا استنباط کریں اور منصوصات میں غور وخوض کر کے ان کے نظائر تلاش کریں اور ان کا حکم متعین کریں اور یہ کہ پیش آمدہ مسائل میں غیر مجتہد پر مجتہدین کی تقلید واجب ہے"۔

اس میں لفظ "العامی" آیا، جس سے مراد وہ شخص ہے جو استنباط واستخراج کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، یعنی مجتہد نہ ہو۔

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه، فوجب أن يكون حجة، إذا ثبت هذا فنقول: الأية دالة علی أمور، أحدها: أن فی أحكام الحوادث مالايعرف بالنص بل بالا ستنباط، وثانيها: أن الاستنباط حجة، وثالثها: أن العامی يجب عليه تقليد العلماء فی أحكام الحوادث"(۲).

"استنباط کا حجت ہونا تو ثابت ہے ہی، قیاس یا تو استنباط ہی کا دوسرا نام ہے، یا استنباط میں داخل ہے، لہذا اسے بھی تسلیم کرنا چاہیے کہ قیاس بھی حجت ہے، چنانچہ یہ آیت کئی امور پر دلالت کرتی ہے۔

۱- پیش آمدہ مسائل میں ایسے مسائل بھی ہیں جو صراحتاً نص سے معلوم نہیں ہوتے بلکہ استنباط وقیاس کے ذریعے معلوم ہوتے ہیں، ۲- استنباط حجت ہے، ۳- پیش آمدہ مسائل میں غیر مجتہد پر مجتہد کی تقلید واجب ہے"۔

یہاں احکام الحوادث سے وہ نئے پیش آمدہ مسائل مراد ہیں جن کا وجود پہلے نہیں تھا، اب پیش آرہے ہیں۔

---

(۱) (أحكام القرآن للجصاص: ۲/۲۱۵، دار الكتاب العربی بيروت).

(۲) (تفسير كبير، سورة النساء: ۸۳، الجزء العاشر، ص: ۲۰۰، دار الكتب العلمية طهران).

## جو مسائل منصوص علیہا نہیں

انہی پیش آمدہ مسائل کے متعلق علامہ سرخسی فرماتے ہیں: "ومعلوم أن كل حادثة لايوجد فيها نص، النصوص معدودة متناهية، ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة، وبتسميته حادثة إشارة إلى أنه لانص فيها، فإن مافيه النص يكون أصلاً معهوداً، وكذلك الصحابة مااشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة طلباً أورواية، فعرفنا أنه لايوجد نصٌ في كل حادثة"(۱).

"واضح رہے کہ ہر پیش آمدہ مسئلے کا حل نصوص میں موجود نہیں کیونکہ نصوص چند گنے چنے ہی ہیں، جب کہ قیامت تک پیش آنے والے مسائل کی انتہاء نہیں۔ نیز پیش آمدہ مسائل کا نام "حادثۃ" رکھنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے سلسلے میں کوئی نص نہیں کیونکہ جن مسائل کے متعلق نصوص موجود ہیں باقاعدہ ان کی اصل معروف ہے، اسی طرح صحابہ کرام بھی ہر پیش آمدہ مسئلے کے متعلق کسی نص ہی کی طلب یا روایت میں مشغول نہیں رہتے تھے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ ہر مسئلے کے متعلق نص موجود نہیں"۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے "مجموعة الفتاوى" میں بھینسوں کی زکوۃ کے متعلق فرمایا کہ انہیں گائے پر قیاس کرو(۲)۔

## غیر مقلدین کا اعتراض کہ مقلدین قرآن وحدیث کو ناقص سمجھتے ہیں

احناف پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ قرآن وحدیث کو ناقص کہتے ہیں کہ تمام مسائل قرآن وحدیث میں نہیں۔ یہ اعتراض سوائے دھوکہ دہی کے کچھ نہیں، اگرچہ قرآن وحدیث میں ہر مسئلے کا حل موجود ہے، صراحتاً یا کنایتاً، لیکن عقل اس کے ادراک کرنے سے عاجز ہے۔ حدیثِ معاذ رضی اللہ عنہ: "فإن لم تجد في كتاب الله، فإن لم تجد في سنة رسول الله" اس پر دال ہے کہ عقل ہر مسئلے کے ادراک سے قاصر ہے، جن مسائل کا حکم صراحتاً موجود ہے، ان میں تو کوئی خفا نہیں اور جو مسائل صراحتاً مذکور نہیں ان کے حل کے لئے مجتہدین کی ضرورت پیش آتی ہے، لہٰذا ہم مجتہدین کی فہم وفراست پر اعتماد کرتے ہوئے ان کی تحقیقات پر عمل پیرا ہیں۔

---

۱. (أصول السرخسي، باب القياس: ۱۳۸/۲، قديمي).

۲. (مجموعة الفتاوى، كتاب الزكاة: ۲۵/۲۵، مكتبة العبيكان).

آپ کا یہ دعویٰ ہے کہ ہر مسئلہ قرآن وحدیث سے بتائیں گے، اہل حدیث کے دواصول" أطیعوا الله وأطیعوا الرسول" تو بھینس کے گوشت اور دودھ کی حلت کا حکم قرآن وحدیث سے بتائیں۔ کبھی گائے پر قیاس کرتے ہیں اور کبھی کہتے ہیں کہ ہم گائے پر قیاس نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بھینس گائے کی ایک نوع ہے، دونوں باتیں درست نہیں۔ قیاس تو آپ کے دواصولوں سے ہٹ کر ہے وہ کیسے معتبر ہوگیا؟ یا پھر کس حدیث میں آیا کہ بھینس گائے کی ایک نوع ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص اور امام رازی رحمہما اللہ تعالیٰ نے تصریح کی ہے کہ مذکورہ آیت استنباط (قیاس) کی حُجیت اور عامی پر علماء کی تقلید کے لزوم پر دلالت کرتی ہے، قیاس کے متعلق ابھی گزرا کہ قیاس مظہر ہے نہ کہ مثبت، یعنی حکم کی نسبت حقیقت میں نص کی طرف ہوتی ہے نہ کہ قیاس کی طرف لیکن اس حکم کو اخذ کرنا ہر ایک کا کام نہیں، بلکہ اس کی شرائط ہیں جو ان پر پورا اترے وہی اس کام کو انجام دے سکتا ہے، ہر قیاس معتبر نہیں بلکہ وہ قیاس معتبر ہے جو "مستنبط من الأصول الثلاثة" ہو، اسی لئے اصول فقہ کی کتاب میں ہے "والأصل الرابع القیاس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة".

مجتہد قیاس کے ذریعے اس چیز پر لگنے والے حکم کو ظاہر کرتا ہے خود حکم نہیں لگاتا، حکم پہلے سے ہوتا ہے، لیکن مخفی ہوتا ہے، مجتہد اس خفا کو دور کرتا ہے۔



## ائمہ شارع نہیں شارح ہیں

﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ [التوبة: ۳۱].

"یہود ونصاری نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنالیا ہے"۔

کو پیش کرتے ہیں کہ مقلدین ائمہ کو خدائی درجہ حلال وحرام کا اختیار دیتے ہیں، یہ سراسر کذب اور بہتان ہے، ہمارا عقیدہ ہے کہ نبی بھی خود اپنی طرف سے کسی چیز کو حلال، کسی کو حرام قرار نہیں دے سکتا، چہ جائیکہ امام! امام کا رتبہ تو صحابہ سے بھی کم ہے اور نبی کا رتبہ نبی ہی کا رتبہ ہے، کہاں نبی اور کہاں امام؟ جب نبی کو یہ اختیار تحلیل وتحریم نہیں تو امام کو کون پوچھے گا۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾. [التحریم: ۱].

"جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا آپ (قسم کھا کر) اس کو (اپنے اوپر) کیوں حرام کرتے ہیں"۔

"تحريم الحلال يمين، وتحليل الحرام يمين" لہٰذا حکم دیا کہ کفارہ ادا کرو۔ ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾. [التحريم: ۲]. اگر آپ نبی کو شارع حقیقی سمجھتے ہیں تو یہ عقیدہ آپ کو مبارک ہو، ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ رب العزت شارع حقیقی اور نبی کی ذات شارع مجازی ہے۔

ائمہ حلال وحرام بتاتے ہیں بناتے نہیں، بتانے اور بنانے میں بہت فرق ہے، لوگ کفریہ کلمات کہہ کر اپنے کو بچاتے ہیں علماء انہیں کافر بتاتے ہیں، ائمہ کی حیثیت شارح کی ہے شارع ہرگز نہیں۔

## غیر مقلدین سے دلچسپ سوال

غیر مقلدین سے سوال کیا گیا آپ تو محققین میں شمار ہوتے ہیں، اصل العقائد کلمہ طیبہ "لا إلـــه إلا الله محمد رسول الله" کا ثبوت اپنے دو اصولوں سے فرمائیں، واضح رہے کہ عقائد کے باب میں قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ نص درکار ہوتی ہے، اخبار آحاد سے کام نہیں چلتا۔ بڑی مشکل سے ایک حدیث نکالی لیکن اس میں دوسرے کا ذکر ہے، قرآن میں لا إله إلا الله ایک مقام میں ﴿فاعلـم أنـه لا إلـه إلا الله﴾ [محمد: ۱۹]. اور ﴿محمد رسول الله﴾ [الفتح: ۲۹]. دوسری جگہ پر ہے۔ اصل العقائد کو تو اپنے اصولوں سے ثابت نہیں کر سکتے، تقلید یا تحقیق کریں گے؟

## ایمان تقلیدی معتبر ہے؟

علامہ عبدالنبی احمد نگری فرماتے ہیں: "التقليد اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقية من غير نظر وتأمل في الدليل ......... ثم اعلم أن التقليد على ضربين: صحيح، وفاسد، فالصحيح أن يقول: لا إله إلا الله أو أشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، فيقال له: ما قلت؟ فقال: إني وجدت المؤمنين يقولون هذه الكلمة فيكونون مسلمين عند الله تعالىٰ، فقلتها أيضاً لأكون مسلماً فهو مؤمن"(۱).

"تقلید اسے کہتے ہیں کہ انسان کسی کو حق پر سمجھتے ہوئے دلیل میں غور وخوض کئے بغیر قولاً وفعلاً اس کی پیروی کرے......... جاننا چاہیے کہ تقلید کی دو قسمیں ہیں: تقلید صحیح، تقلید فاسد، تقلید

(۱) جامع العلوم: ۱/۳٤۱، میر محمد کتب خانہ).

صحیح یہ ہے کہ کوئی لا إله إلا الله یا أشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله پڑھے۔ اس سے پوچھا جائے کہ تم نے کیا پڑھا اور کیوں پڑھا؟ تو وہ کہے کہ لوگ جب یہ کلمہ پڑھتے ہیں تو اللہ کے ہاں ان کا شمار مسلمانوں میں ہوتا ہے، میں نے بھی اس لئے پڑھا تاکہ مسلمان ہو جاؤں تو وہ مؤمن ہوگا''۔

آپ سے سوال ہے کہ اس آدمی کا ایمان معتبر ہے یا نہیں؟ اگر اس کا ایمان معتبر ہے تو یہ ایمان تقلیدی ہے آپ نے تو اصل الاصول میں تقلید کو قبول کرلیا اور اگر اس کا ایمان معتبر نہیں تو پھر سارے کافر ہیں۔

## فقہ حنفی کی خصوصیت

امت پر فقہ حنفی کا بہت احسان ہے، فقہ حنفی ہی وہ واحد فقہ ہے، جس میں فقہ تحقیقی اور فقہ تقدیری دونوں موجود ہیں، فقہ تحقیقی صرف ان مسائل کا حل جن کا وقوع بھی ہوا ہو، فقہ تقدیری فرضی صورتیں بنا کر ان کا جواب دینا، اگر یوں ہو تو اس کا یہ حکم ہے، آج کل سینکڑوں پیش آمدہ مسائل فقہ تقدیری کی روشنی میں حل کیے جاتے ہیں، امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر کبیر لکھی عقلی احتمالات بنا کر ان کے جوابات دیئے اور وہ احتمالات آج پیش آرہے ہیں۔(۱)

---

(۱) فقہ حنفی کی یہ خصوصیت واحسان غیر مقلدین کے لئے ناقابل تحمل ہوا، لہذا مولانا امین اللہ صاحب اپنی عادت کے مطابق مختلف عبارات میں تناقض ثابت کرنے کے بعد اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں (۱۰۲): اس عبارت میں منظور صاحب پوری امت پر فقہ حنفی کی تقلید کو واجب کرنا چاہتے ہیں، لیکن بے بس ہیں۔ ہم کہتے ہیں: اس میں بکثرت غلط مسائل ہیں۔ ۸۰ فیصد باطل ہیں ان شاء اللہ موقع پر بیان کر سکتے ہیں۔ پھر ص: (۱۲۶) پر لکھتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ یہ تقدیری فقہ جو فرضی مسائل ہیں صحیح نہیں ہے، بلکہ تحقیقی بھی ۷۰/ فیصد قرآن وسنت کے خلاف ہے۔ فقہ حنفی کا پوری امت پر کوئی احسان نہیں ہے، بلکہ کتاب وسنت کا احسان ہے، محدثین کا احسان ہے، جنہوں نے دین کو جمع کیا۔

معلوم نہیں کس جملے سے مولانا یہ سمجھے ہیں کہ پوری امت پر فقہ حنفی کی تقلید واجب کرنے کا ارادہ ہے؟ اصل عبارت اور مولانا کا تبصرہ دیکھنے کے بعد ہر ذی عقل جان لے گا کہ عبارت کا مقصد کیا ہے؟ جو حضرات اردو کی عبارت کے مفہوم ومقصد کو نہ سمجھ پائے وہ بہانگِ دہل تقلید سے بیزاری اور محقق ہونے کے مدعی ہیں؟ یا للعجب!

علاوہ ازیں فقہ حنفی کے مسائل کے متعلق مولانا نے جابجا اس قسم کا تبصرہ کیا۔ ہمیں یقین ہے کہ مولانا فقہ حنفی میں موجود مسائل کے طبقات وغیرہ کی حقیقت سے بخوبی واقف ہوں گے، لیکن اپنی عادت سے مجبور ہو کر اس قسم کے تبصرے کرتے ہیں لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی میں موجود مسائل کے متعلق کچھ وضاحت کی جائے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) فقہ حنفی میں موجود مسائل تین قسم کے ہیں:

۱- مسائل الاصول انہیں ظاہر الروایہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جو ائمہ ثلاثہ: امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد تینوں یا ان میں سے کسی ایک کا قول ہو اور یہ مسائل امام محمد کی درج ذیل کتب میں ہیں: الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الصغیر، السیر الکبیر، الزیادات، المبسوط۔

۲- مسائل النوادر ان کی تین قسمیں ہیں:

وہ مسائل جو ائمہ ثلاثہ سے مروی تو ہیں، لیکن امام محمد کی مذکورہ چھ کتب کے علاوہ میں ہیں جیسے کیسانیات، ہارونیات، جرجانیات، رقیات

یا امام محمد کے علاوہ دیگر ائمہ کی کتب میں ہیں جیسے کتاب المجرد للحسن بن زیاد، کتاب الأمالی لابی یوسف

یا پھر روایات مفردہ: روایتِ ابن سماعہ، روایتِ معلی بن منصور وغیرہ سے ثابت ہیں۔

۳- فتاوی وواقعات۔ یہ وہ مسائل ہیں جنہیں مجتہدین متاخرین: عصام بن یوسف، ابن رستم، محمد بن سماعہ، ابو سلیمان جوزجانی، ابو حفص بخاری اور بعد والوں جیسے: محمد بن مسلمہ، محمد بن مقاتل، نصیر بن یحیی، ابو النصر قاسم بن سلام وغیرہ نے اصحاب مذہب سے روایت نہ ہونے کی بنا پر استنباط کیا۔ سب سے پہلے ان فتاوی کو ابو اللیث سمرقندی نے کتاب النوازل میں جمع کیا۔ اس کے بعد دیگر مصنفین نے بھی ان کے جمع کرنے کا التزام کیا جیسے مجموع النوازل، الواقعات للناطفی، الواقعات للصدر الشہید. (۱) شرح عقود رسم المفتی: (۱/۱۷)

پھر تسہیل اور ضبط میں آسانی کے لئے ائمہ سے مروی مسائل کو مختلف متون کی شکل میں لکھا گیا۔ چونکہ متون کی بنا اختصار پر تھی ان کی شروح کی ضرورت محسوس ہوئی تو مختلف شروحات منظر عام پر آئیں۔ اسی طرح بعض حضرات نے مسائل اور واقعات کے نام سے بھی مسائل کو جمع کیا۔ فتاوی دراصل ان مسائل کو کہتے ہیں جن میں متاخرین کو متقدمین کی کوئی صراحت نہ ملی اور انہوں نے استنباط کرتے ہوئے جواب دیا۔ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: الفتاوی والواقعات وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين. شرح عقود رسم المفتی: ۱/۱۷.

بعض مصنفین نے ان مستنبطہ مسائل کو بقیہ مسائل سے ممتاز کرتے ہوئے الگ سے تحریر کیا اور بعض نے مسائل الاصول اور ان کے ساتھ بلا تفریق ذکر کیا۔ اور عام طور پر یہ مسائل بلا تفریق ہی منقول ہوتے چلے آئے ہیں۔ جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة كما في فتاوى قاضي خان والخلاصة وغيرهما، وميّز بعضهم كما في كتاب المحيط لرضي الدين السرخسي فإنه ذكر أولاً مسائل الأصول، ثم النوادر، ثم الفتاوى ونعما فعل. شرح عقود رسم المفتی: ۱/۱۷.

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) فقہ حنفی میں موجود مسائل کے متعلق تبصرہ کرتے ہوئے علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: المسئلة الفقهية إن كان مأخذها معلوماً مشهوراً من الكتاب والسنة والإجماع فلا نزاع فيها لأحدٍ ، وإلا بأن كانت اجتهادية ينظر إن نقلها مجتهد لزم اتباعه بلا مطالبة دليلٍ ، وإلا فإن نقلها عن مجتهدٍ وأثبت نقله فكذلك ، وإن كان ينقل من قبل نفسه أو من مقلدٍ اخر أو أطلق فإن بيّن دليلاً شرعياً فلا كلام ، وإلا ينظر فإن وافق الأصول والكتب المعتبرة يجوز العمل به ، وينبغي للعالم أن يطلب الدليل عليه ، وإن خالف ما ذكر فلا يلتفت إليه ، صرّحوا أن المقلد إن أفتى بلا نقلٍ عن المعتبرات فلا ينظر إلى فتواه . شفاء العليل : (۱/۱۷۹) .

اسی طرح متون، شروح وغیرہ کے متعلق وضاحت موجود ہے کہ کس متن کا کیا درجہ ہے؟ اور کون سی شرح معتبر ہے؟ جہاں تک فتاوی کا تعلق ہے تو صرف فتاوی کی نقول سے فتوی دینا اصولِ افتا کے خلاف ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا يفتى بنقول الفتاوى ، إنما يستأنس بها إذا لم يوجد ما يعارضها من كتب الأصول ، ونقل المذهب أما مع وجود غيره لا يلتفت إليها ، خصوصاً إذا لم يكن نص فيها على الفتوى .شرح عقود رسم المفتي : ۱/۳٦ .

شمس الدین حریری شارح ہدایہ کے حوالے سے منقول ہے: إن هذه الفتاوى هي اختيارات المشايخ ، فلا تعارض كتب المذهب ، قال : وكذا كان يقول غيره من مشايخنا ، وبه أقول .(٤) شرح عقود رسم المفتي : ۱/۳٦ . تنبيه الولاة والحكام میں بھی اسی قسم کی عبارت تحریر کی اور مزید فرمایا: صرح علمائنا بأنه لا يفتى بما في كتب الفتاوى إذا خالف في المتون والشروح .تنبيه الولاة والحكام : ۱/۳٦٦.

فائدہ: فقہ حنفی میں فتوی ائمہ سے مسائل نقول پر ہوتا ہے کسی کی رائے پر نہیں اور نقل کا اطلاق ان مسائل پر ہوتا ہے جو صاحب مذہب یا اصحاب التخریج، اصحاب الترجیح وتصحیح سے منقول ہوں۔ علامہ شامی رحمہ اللہ ایک مسئلے کی تشریح میں اپنے بعض ہم عصر پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: النقل ما يكون عن صاحب المذهب أو عن صاحب التخريج والتصحيح والترجيح والإثبات والمنع ، وإذا أراد بالنقول ما ذكر الخيري وشيخه فهذا أشد خطاء . غاية البيان في أن وقف الإثنين على أنفسهما وقف لا وقفان :۲/٥٥.

خود علامہ شامی رحمہ اللہ نے جن مسائل میں اپنی رائے کو اختیار کیا ان مسائل میں علامہ شامی کی رائے حرف آخر نہیں ہوتی۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ امداد الاحکام میں طلاق المدہوش کے بیان میں علامہ شامی رحمہ کی عبارت کے متعلق لکھتے ہیں: ...کے بعد علامہ شامی رحمہ اللہ نے اپنی ایک رائے ظاہر کی ہے......اور یہ ثابت ہو چکا کہ فتوی منقول پر ہوا کرتا ہے کسی کی ذاتی رائے پر فتوی نہیں دیا جا سکتا إلا إذا ظهر تأيده بالمنقول ...... پس رد المحتار میں جو رائے مذکور ہے وہ فتوی نہیں، بلکہ محض ایک عالم کی رائے ہے اور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ ابحاث ابن ہمام میں خوبی نہیں دیا جا سکتا (حالانکہ وہ مثل مجتہدین ہیں) پس دوسروں کی رائے اور بحث پر فتوی کیوں کر ہو سکتا ہے۔ امداد الاحکام، کتاب الطلاق، فصل فی طلاق المریض :۲/٥٦۱-٥٦۲.

## تیسری دلیل

﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾ [النحل: ٤٣].

"اہل ذکر سے پوچھ لو اگر تم لوگ خود نہیں جانتے"۔

علامہ آلوسی رحمہ اللہ تعالی نے علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالی کی کتاب "اکلیل" سے نقل کیا: "وفي "الإكليل" للجلال السيوطي: أنه استدل بها على جواز تقليد العامي في الفروع"(۱).

"علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالی نے "اکلیل" میں اس آیت سے فروعات میں جواز تقلید پر استدلال کیا"۔

## غیر مجتہد کے لئے تقلید سے مفر نہیں

علامہ قرطبی رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: "لم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علماءها وأنهم المراد بقوله عزوجل: ﴿فاسئلوا أهل الذكر﴾، وأجمعوا على أن الأعمى لابد له من تقليد غيره ممن يثق بتمييزه بالقبلة إذا أشكلت عليه، فكذلك من لاعلم له ولابصرله بمعنى مايدين به، لابد له من تقليد عالمه(۲).

"علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر مجتہد کی تقلید واجب ہے اور ﴿فاسئلوا أهل الذكر﴾ سے علماء ہی مراد ہیں اور اس پر اجماع ہے کہ نابینا پر جب قبلہ مشتبہ ہو جائے تو اس پر کسی غیر کی تقلید (بات ماننا) لازم ہے جس کے بتانے پر اسے اعتماد ہو، اسی طرح علوم دینیہ میں جسے مہارت نہ ہو اس پر بھی علماء کی تقلید واجب ہے"۔

## جہالت کا علاج سوال ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إنما شفاء العي السوال"(۳).

---

(۱) روح المعاني: سورة النحل: ٤٣، الجزء: ١٤، ص: ٥٢١، رشيدية.

(۲) تفسير قرطبي، سورة الأنبياء: ٧، الجزء الحادي عشر، ص: ٢٤١، رشيدية.

(۳) سنن أبوداود، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمم: ٥٤/١، امداديه.

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ آیت اور حدیث میں سوال کا تذکرہ ہے، سوال اور تقلید میں فرق ہے، جواب یہ ہے کہ تقلید نتیجہ اور ثمرہ ہے سوال کا، پہلے آپ سوال کریں گے پھر دیئے گئے جواب کو مانیں گے، یہی تقلید ہے، تقلید کی تعریف گزری "اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل" پہلے مجتہد سے کوئی بات دریافت کی جائے گی اور معلوم ہونے کے بعد اس پر عمل کیا جائے گا، الحاصل: سوال مقدمہ تقلید ہے اور تقلید ثمرہ و نتیجہ سوال ہے۔

## چوتھی دلیل

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحب السعير﴾ [الملك: ١٠].

''اگر ہم سنتے یا سمجھتے تو ہم اہل دوزخ میں نہ ہوتے''۔

"قال ابن عباس: لو كنا نسمع الهدى أو نعقله أو لو كنا نسمع سماع من يعي ويفكر أو نعقل عقل من يميز وينظر"(١).

''حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کہیں گے کاش کہ ہم ہدایت کی بات سنتے یا از خود اتنی عقل رکھتے کہ ہدایت کو پالیں یا معنی یہ ہے کہ کاش کہ ہم اس شخص کی بات سنتے جو سمجھ بوجھ رکھنے والا تھا یا ہمارے اندر اتنی عقل ہوتی کہ کھوٹے کھرے میں فرق کر سکتے''۔

## نجات کے دو طریقے

حکیم الامت علامہ اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: نجات کے دو طریقے ہیں، نسمع الهدى، نسمع سماع من يعي ويفكر یعنی ہدایت والوں کی بات کو سنتے اور اس پر عمل کرتے یہی تقلید ہے، یا خود تحقیق کرتے اور مسئلے کو دلیل سے ثابت کرتے کہ اس مسئلے کی یہ دلیل ہے اور اس آیت سے یہ مسئلہ بطور عبارت ثابت ہو رہا ہے وغیرہ۔(٢)

---

(١) تفسير قرطبي: ١٨/١٤٢، رشيديه۔

(٢) مولانا امین اللہ صاحب فرماتے ہیں: امت میں صرف دو طرح کے لوگ نہیں، بلکہ اس میں مجتہدین بھی ہیں، محققین بھی ہیں، عامۃ الناس بھی ہیں جو کہ زندہ علماء سے مسائل دریافت کرتے ہیں اور تقلید نہیں کرتے اور آپ کی طرح گمراہ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

## تحقیق تحقیق نہیں تقلید ہے

تحقیق اس کو کہتے ہیں کہ دلیل خود منطبق کرے یا اس طریقے سے استدلال کرے کہ یہ آیت اس مسئلے پر
[illegible] ضمناً یا التزاماً دلالت کرتی ہے۔ باقی پہلے بھی یہ بات گزری ہے کہ کسی کی بات کو نقل کرنا نقل تحقیق ہے، تحقیق
[illegible] تقلید ہے اور دلیل پیش کرنا کہ فلاں مسئلہ فلاں دلیل سے بطور عبارۃ النص یا اشارۃ النص کے ثابت ہے غیر
[illegible] کے بس کی بات نہیں۔ ان کے فتاویٰ جات نقل تحقیق سے بھرے پڑے ہیں پھر بھی اپنے کو غیر مقلد کہتے ہیں۔

## [illegible] کے مطابق دلیل پیش کرنا فقہاء کا کام ہے

مولانا غلام رسول خان صاحب فرماتے ہیں: ”حکم اور دلیل میں مطابقت بایں طور کہ حکم اس دلیل سے عبارۃ
[illegible] اشارۃ النص، اقتضاء النص یا دلالۃ النص سے ثابت ہو رہا ہے صرف فقہاء کا میدان ہے، محدثین کے بس کی بھی
[illegible] غیر مقلدین کا مقام تو بہت دور ہے، مثلاً: امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب قائم کیا، باب لاتقبل صلوۃ
[illegible] طھور یہ دعویٰ اور حکم ہے بطور دلیل یہ حدیث پیش کی، ”لاتقبل صلوۃ بغیر طھور ولا صدقۃ من غلول“.
[illegible] عدم صحت صلوۃ کا ہے کہ بغیر طہارت نماز صحیح ہی نہیں اور دلیل میں لاتقبل نفی قبولیت کا ذکر ہے، صحت اعم مطلق
[illegible] قبول اخص مطلق، عدم قبول عدم صحت کو مستلزم نہیں، بالفاظ دیگر دعویٰ خاص کا اثبات عام دلیل سے نہیں ہوتا
[illegible] لادلالة للخصوص على العموم من إحدى الدلالات الثلاث“.

## [illegible] کی شہادت کہ فقہاء معانی حدیث زیادہ جانتے ہیں

محدث کا کام نقل حدیث ہے، حدیث سے مسئلہ استنباط کرنا فقہاء کا کام ہے، اگر محدث استدلال کرنا

---

[illegible] صفحہ سے آگے) مقلدین بھی ہیں۔ سو آپ کی تقسیم غلط ٹھہری۔

مولانا صاحب کا یہ جملہ ”کہ زندہ علماء سے مسائل دریافت کرتے ہیں اور تقلید نہیں کرتے“ قابلِ تعجب ہے، کیوں کہ اگر اس
[illegible] تحقیق کا نام دیتے ہیں تو تحقیق کی یہ قسم غیر مقلدین کی خانگی اصطلاح تو ہو سکتی ہے حقیقی نہیں۔ اگر اسے اتباع کہتے ہیں تو اتباع
[illegible] فرق نہ ہونا ہم ثابت کر چکے۔

مولانا کا تقسیم کو غلط کہنا اس لحاظ سے درست ہے کہ امت میں وہ لوگ بھی ہیں جو اکابرین امت پر نازیبا الفاظ سے طعن کر
[illegible] اعمال سیاہ کر رہے ہیں۔ اصل میں یہاں بنیادی درجات کو بیان کرنا تھا، کیوں کہ محققین اگر صفتِ اجتہاد سے متصف ہیں:
[illegible] مجتہد۔ اور غیر مجتہد میں اجتہاد کی صلاحیت نہیں تو لازماً اسے تقلید کرنا پڑے گی، اگر چہ ہٹ دھرمی کے باعث وہ انکار کرے۔

چاہے تو زیادہ سے زیادہ یہ استدلال کرسکتا ہے کہ یہ حدیث اس مسئلہ پر مطابقتاً دلالت کرتی ہے، تضمن اور التزام ان کی پہنچ سے دور ہیں۔ مسئلہ کی حقیقت تک پہنچنا صرف فقہاء کا کام ہے۔ مسئلہ ولوغ کلب میں فقہاء کہتے ہیں کہ احادیث میں جو عدد کا ذکر آیا وہ مقصودی نہیں، مقصودی چیز انقاء ہے، تین مرتبہ سے حاصل ہو یا تین سے زائد سے۔ اسی طرح استنجاء کے مسئلے میں بھی مقصود انقاء ہے، ایک پتھر سے حاصل ہو یا دو تین سے، جیسا کہ صاحب "نور الایضاح" نے فرمایا اگر نجاست مخرج سے تجاوز نہ کرے تو استنجاء کی ضرورت نہیں اگر تجاوز کرے تو پھر استنجاء کرے۔ بات کی تہہ تک پہنچنا فقہاء کا کام ہے اور محدثین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ "الفقهاء هم أعلم بمعاني الحديث". فقہاء معنی حدیث محدثین سے زیادہ جانتے ہیں(۱)۔

# تقلید شخصی کا مسئلہ

تقلید شخصی کے دلائل سے تقلید مطلق کا اثبات بھی ہوتا ہے جیسا کہ زید کے اثبات سے خود بخود انسان کا اثبات ہوتا ہے: "لأن الزيد عبارة عن الإنسانية مع الهذية".

"إن المقيد عبارة عن المطلق مع المقيد" اور وہ قید اسی شخص کی ہے، نیز تقلید شخصی اخص جب کہ تقلید مطلق اعم ہے اور وجود الأخص يستلزم وجود الأعم.

## پہلی دلیل

"عن حذيفة رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: اقتدوا باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر". رواه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن"(۲).

"حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: تم لوگ میرے بعد ان دونوں کی پیروی کرنا (جو میرے جانشین ہوں گے) اور وہ ابوبکر و عمر ہیں"۔

(۱) (سنن الترمذي: ۱/۱۹۳، كتاب الجنائز، باب ماجاء في غسل الميت، سعيد).

(۲) (سنن الترمذي، كتاب المناقب، مناقب أبي بكر الصديق: ۲/۲۰۸، سعيد).

اس سے تقلید شخصی پر واضح استدلال کیا جا سکتا ہے۔ باللذین مبدل منہ اور ابی بکر و عمر بدل ہے۔ حکم قطعیا گیا اور پہلے ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ التقلید ھو الاتباع، والاتباع یستلزم الاقتداء، والاقتداء ـتباع، فلامنافاۃ بین الاقتداء والاتباع، یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔

## یہ زائد کی تعیین تقلید شخصی کے منافی نہیں

ـس پر اعتراض کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دو شخصوں کے نام لئے، شخص واحد کو متعین ـہ سے تقلید شخصی پر استدلال درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ ـت چلتی رہی، ان کی اتباع کی جاتی رہی، ان کے انتقال کے بعد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت میں ان ـ کی گئی، یہ شخص واحد کی اتباع اور تقلید نہیں تو کیا ہے؟

## ـ دلیل

"عن العرباض بن سارية قال: وعظنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوماً بعد صلوة ـ موعظةً بليغةً، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال رجل: إن هذه موعظة مودع، ـ تعهدنا يارسول الله! قال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبدٌ حبشيٌ، فإنه من ـ منكم يرى اختلافاً كثيراً، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنها ضلالةٌ، فمن أدرك ذلك منكم فعليه ـ سنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ. هذا حديث حسن صحيح"(۱).

"حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز کے بعد ہم کو نہایت مؤثر انداز میں نصیحت کی کہ ہماری آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور دلوں میں خوف پیدا ہو گیا، ایک شخص نے عرض کیا، یارسول اللہ! معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری نصیحت ہے، آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تم کو نصیحت کرتا ہوں کہ خدا سے ڈرتے رہو اور تم کو مسلمان سردار جو کچھ سننے اور بجالانے کی وصیت ـ کرتا ہوں، اگرچہ وہ سردار حبشی غلام ہو، تم میں سے جو شخص میرے بعد زندہ رہے گا وہ بہت زیادہ اختلاف دیکھے گا، لہٰذا تمہیں چاہیے کہ دین میں نئی نئی باتیں پیدا کرنے سے بچو، اس لئے کہ وہ

(۱) ـ ترمذی: ۹۶/۲، كتاب العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة، سعيد).

گمراہی ہے۔ ایسی حالت میں تم پر لازم ہے کہ میرے اور ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کے طریقے کو لازم جانو اور اسی طریقے پر بھروسہ رکھو اور اس کو دانتوں سے مضبوط پکڑے رہو"۔

حکم دیا کہ خلفاء راشدین کے بتائے ہوئے طریقے کو بھی مضبوطی سے تھامے رہو، تقلید شخصی میں امام کی بتائی ہوئی تشریح پر عمل کیا جاتا ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ "خلفاء" جمع کا صیغہ ہے اور خلفاء چار ہیں، لہٰذا یہ تقلید شخصی نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگرچہ خلفاء جمع کا صیغہ ہے اور خلفاء چار ہیں لیکن نفس الامر اور خارج میں لوگوں کا واسطہ پہلے حضرت ابوبکر پھر حضرت عمر، پھر حضرت عثمان اور حضرت علی سے پڑا، یعنی تقلید شخصی کا تحقق نفس الامر اور خارج میں علی سبیل البدلیت ہوا۔

## سنت کی تعریف

خلفاء راشدین کے عمل کو بھی سنت کہا گیا، اسی لئے ہمارے نزدیک سنت کی تعریف بھی یوں کی جاتی ہے: "جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے مواظبت اختیار کی ہو۔" اذان سنت موکدہ ہے لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عملی طور پر اذان دینے کا ثبوت علی التحقیق نہیں، صحابہ کرام سے ثابت ہے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صرف تین راتوں کی تراویح کا ثبوت ملتا ہے، رکعات کا ثبوت نہیں۔ ۱- پورے رمضان میں، ۲- مع الجماعۃ، ۳- مسجد میں، ۴- ختم قرآن، کس حدیث سے ثابت ہے؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا عمل نہیں تو حکم دکھائیں، کسی حدیث میں نہیں یا پھر یہ دکھائیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ختم قرآن کا حکم دیا ہو۔ یہ صرف صحابہ کے عمل سے ثابت ہے۔ جب آپ یہاں صحابہ کی بات مانتے ہیں تو رکعات تراویح کے سلسلے میں بھی ان کی بات کو تسلیم کریں اور بیس رکعات تراویح پڑھیں۔

## تیسری دلیل

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے پوچھا گیا کہ طواف کے بعد عورت کو حیض آجائے تو کیا کرے؟ آپ نے فرمایا لوٹ جائے، اہل مدینہ نے کہا: "لا نأخذ بقولك وندع قول زيد"(١)۔

"عن عكرمة أن أهل المدينة سألوا ابن عباس عن امرأة طافت ثم حاضت، قال لهم:

(١) (الصحيح للبخاري، كتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت: ١/٢٣٧، قديمي).

لا نأخذ بقولك، وندع قول زيد بن ثابت .......... وفي رواية الثقفي: لانبالي بقولك أفتيتنا أو لا نتابعك وأنت تخالف زيداً"(۱).

''حضرت عکرمہ فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ نے حضرت عبداللہ بن عباس سے اس عورت کے متعلق پوچھا جسے طواف کے بعد حیض آجائے، حضرت ابن عباس نے فرمایا: وہ واپس جاسکتی ہے، اہل مدینہ نے کہا: ہم زید بن ثابت کی بات چھوڑ کر آپ کی بات نہیں مانتے ........ثقفی کی روایت میں ہے: آپ ہمیں فتویٰ دیں یا نہ دیں، ہمیں آپ کے فتویٰ کی پرواہ نہیں اور نہ ہی ہم آپ کی بات مانیں گے کہ آپ زید بن ثابت کی مخالفت کرتے ہیں''۔

اہل مدینہ صاف طور پر کہہ رہے ہیں کہ ہم آپ کے قول کو نہیں لیتے ہم زید بن ثابت کی بات ہی مانیں گے، یہ تقلید شخصی نہیں تو کیا ہے؟

## پانچویں دلیل

صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کا ارشاد ہے: "لا تسألوني مادام هذا الحبر فيكم"(۲).

جب تک یہ موجود ہیں انہی کی اتباع کرو اور پیش آمدہ مسائل کا حل انہی سے پوچھو۔ شخص واحد ہیں، تقلید شخصی صحیح چیز ہے۔(۳)

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت: ۷۴۹/۳- ۷۵۰، قديمي).

(۲) الصحيح للبخاري، كتاب الفرائض، باب ميراث ابنة ابن مع ابنة: ۹۹۷/۲، قديمي).

(۳) مولانا امین اللہ پشاوری صاحب اس کے متعلق ص: (۱۶۰) پر فرماتے ہیں: اس حدیث میں آپ کی تقلید کا رد ہے اور اس میں آپ کی کوئی دلیل نہیں۔ یہ تو زندہ عالم سے مسائل معلوم کرنے ہیں اور اس کا حکم قرآن نے دیا ہے ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾.

اب آپ کی اس بات کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی مجتہد اور عالم کے انتقال کے بعد اس کا علم بھی فوت ہو جانا چاہیے اور اسے قابل عمل قرار نہ دینا چاہیے، بلکہ زندہ علماء کے اجتہاد پر عمل کیا جائے۔ اور زندہ علماء کو چاہیے کہ وفات پا جانے والے علماء و مجتہدین کے استنباطات کو ایک طرف رکھتے ہوئے از سر نو اجتہاد کرے، ورنہ اسی تقلید میں مبتلا ہو گا۔ اور یہ بات بداہۃً غلط ہے۔ امت کا تعامل اس کی تردید کرتا ہے۔

پھر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: عبداللہ ابن مسعود کو ابو موسیٰ اشعری نے یہ درجہ اس لئے دیا کہ وہ قرآن وحدیث کو زیادہ جانتے تھے۔ وہ ہر مسئلے میں دلیل پیش کرتے تھے اور سائل دلیل کا اتباع کرتا۔ ابن مسعود کی رائے کا تابع اور مقلد نہ ہوا۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

## پانچویں دلیل

"حدثنا هناد، ثنا وكيع، عن شعبة، عن أبي عون، عن الحارث بن عمرو، عن رجل من أصحاب معاذ، عن معاذ أنّ رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن، فقال: كيف تقضي؟ فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله قال: فبسنة رسول الله، قال: إن لم يكن في سنة رسول الله – صلى الله تعالىٰ عليه وسلم– قال: أجتهد رأيي، قال: الحمدلله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يحب ويرضى"(۱).

"حضرت معاذ کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یمن بھیجنے کا ارادہ کیا تو فرمایا: وہاں کس طرح فیصلے کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا: قرآن کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ صلی

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) جواب: یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے آپ کو کئی مثالیں پیش کرنی ہوں گی جن میں حضرت عبداللہ بن مسعود نے سائل کے سامنے دلیل پیش کی ہو۔ ودونہ خرط القتاد. علاوہ ازیں یہ بات تسلیم کئے تو چارہ ہی نہیں کہ سائل نے فہم المسئلۃ من الدلیل تو حضرت عبداللہ بن مسعود کی تقلید کی، بہر حال تقلید سے مفر نہیں۔

تیسرا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس روایت میں تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اتباع کا ذکر ہے، نہ کہ امام ابوحنیفہ کا اور تم لوگ تو صحابہ کی تقلید کو حرام سمجھتے ہو۔

جواب: یہ اثر تقلید شخصی کے نفسِ جواز پر پیش کیا گیا ہے کہ تقلیدِ شخصی جائز ہے۔ جب اصل ثابت ہے تو ہر جزئی کے اثبات کے لئے دلیل کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔ ورنہ اگر کوئی مطالبہ کرتے کہ کسی اثر میں مولانا امین اللہ پشاوری صاحب کا نام دکھایا جائے تو وہ اپنی فطرت وعادت سے مجبور ہو کر اکابرینِ امت کے بارے جن اخلاقِ عالیہ کا مظاہرہ کرتے ہیں وہ ناجائز ہے تو یہ مطالبہ فضول ہوگا۔ کیوں کہ اکابرین کو سب وطعن کا نشانہ بنانے کی ممانعت ثابت ہو چکی تو اب نشانہ بنانے والا زید ہو یا بکر یا مولانا امین اللہ سب پر وعید صادق آئے گی۔

چوتھا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "جب تک یہ عالم موجود ہیں" سے معلوم ہوا کہ مردے سے نہیں پوچھا جاتا۔ شاید آپ کے امام صاحب ہنوز زندہ ہیں۔ کیا ہو گیا آپ کو آپ بریلویوں سے بھی آگے نکل گئے۔

جواب: اگر یہ قول نہ ہوتا تو بھی ہر ذی عقل جانتا ہے کہ مردوں سے نہیں پوچھا جاتا۔ جب کہ مولانا کو لکھنے کی یہ بات اتنی محنت کے بعد سمجھ آئی۔ نیز تقلید میں مقلد سے پوچھا نہیں جاتا کہ امام صاحب کی حیات کا دعویٰ کیا جائے۔ ہوش وحواس میں اس قسم کا کلام صادر نہیں ہوتا۔

(۱) (جامع الترمذي، أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي: ۲۴۷/۱، سعيد).

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر قرآن میں نہ ملے تو پھر؟ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ سنت رسول اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر سنت رسول اللہ میں بھی نہ ملے تو کیا کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا: پھر اجتہاد کروں گا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کی ذات قابل تعریف ہے، جس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس راہ کی توفیق دی جسے وہ پسند کرتا ہے اور اس پر راضی ہے"۔

اہل یمن نومسلم ہیں، احکام ہو بہ سے زیادہ واقف نہیں، ان کی عبادات، مناکحات، معاملات، معاشرت کے ... حضرت معاذ کریں گے، اور اہل یمن اپنے تمام مسائل ان سے دریافت کریں گے، یہی تقلید شخصی ہے۔
... حدیث سے اہل حدیث کے دو اصول أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول. (صرف قرآن وحدیث) برقرار نہ ... اور اصل اجتہاد بھی ہو گیا اور اجتہاد قرآن وسنت میں غور وفکر کر کے ہی کیا جائے گا۔ قرآن وحدیث میں غور ... کس کا کام نہیں۔ یہ کام وہی کرے گا جو علوم پر مکمل دسترس کے علاوہ تقویٰ سے بھی آراستہ ہو اور یہ صفات ... ہیں۔ باقی غیر مجتہد تو مجتہد کی تحقیق پر عمل پیرا ہوں گے، یہی تقلید شخصی کا حاصل ہے۔(۱)

---

... صاحب ص: (۱۵۸) پر اس حدیث کے متعلق اعتراضات اور جوابات کی بوچھاڑ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "الجواب اولاً: یہ حدیث ... حدیث کے متعلق ضعف کا اعتراض اور اس کا جواب خود کتاب میں موجود ہونے کے باوجود مولانا کا اعتراض ناقابل فہم ہے۔
... اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: دوسرا جواب یہ کہ آپ تو مقلد ہیں اور مقلد حدیث سے استدلال نہیں کر سکتا جیسا ... کتابوں میں لکھا ہے۔ رجوع الی الحدیث مقلد کا وظیفہ نہیں۔ احسن الفتاوی: ۳/۵۲، ارشاد القاری: ۳/۵۲، ۱/۲۸۸ میں لکھا ... حدیث سے استدلال مقلد کا کام نہیں یہ وظیفہ مجتہد ہے۔

جواب: کتابوں میں جو لکھا ہے وہ بالکل درست ہے کہ مقلد جو صفتِ اجتہاد سے متصف نہیں جب اس میں براہ راست ... صلاحیت نہیں تو اسے منع کیا گیا۔ اور مذکورہ حدیث سے ثابت بات عبارت النص سے ثابت ہے جسے ہر عربی جاننے والا جان ... کے لئے استدلال واستنباط کی ضرورت نہیں۔ استدلال واستنباط الگ چیز ہے اور عبارت النص سے ثابت شدہ حکم الگ ... واستنباط کے لئے مہارت کے ساتھ تقویٰ، خشیت الٰہی اور اخلاقِ نبوی سے متصف ہونا ضروری ہے۔ جب کہ عبارت ... ثابت حکم کے لئے محض عربیت سے واقفیت۔

تیسرا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: حدیث تو اجتہاد کے بقا کے لئے دلیل ہے کہ ہر عالم متبحر اب بھی اجتہاد کر سکتا ... اجتہاد کا دروازہ بند کر چکے ہیں چوتھی صدی میں جیسا کہ ردالمحتار (۱/۳۹۶) میں لکھا ہے جو کہ آپ کی معتبر کتاب ہے اور آپ ... لازم سمجھتے ہیں کہ آپ میں سے کوئی مجتہد ہی نہیں اور یا اس کے اجتہاد کو تسلیم نہیں کرتے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

علامہ جوزجانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الموضوعات'' میں اس حدیث کی سند پر اعتراض کیا: "هذا الحديث باطل، رواه جماعة عن شعبة، وقد تصفحت هذا الحديث :المسانيد الكبار والصغار، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه فلم أجدله طريقاً غير هذا، والحارث بن عمرو هذا مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لايعرفون ، ومثل هذا الإسناد لايعتمد عليه"(۱).

''یہ حدیث باطل ہے، ایک جماعت شعبہ سے یہ حدیث نقل کرتی ہے، میں نے چھوٹی بڑی مسانید چھان ماریں اور جس عالم سے ملاقات ہوئی اس حدیث کے متعلق اس سے پوچھا لیکن اس سند کے علاوہ دوسری سند نہ ملی جب کہ اس سند میں حارث بن عمرو مجہول ہے اور حضرت

---

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) جواب: اجتہادِ مطلق بند ہے کہ کوئی نیا مذہب نکالا جائے۔ مطلق اجتہاد بند نہیں۔ ادنی تامل سے یہ بات اسی عبارت سے ثابت ہے۔ بالفرض اگر کسی نے مطلق اجتہاد کے بند ہونے کا قول اختیار کیا تو یہ اس کی رائے ہے کوئی قرآن نہیں، لہذا اس کے ذریعے باقیوں کو الزام دینا درست نہیں۔

چوتھا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: چوتھا جواب یہ ہے کہ آپ بتائیے کہ معاذ بن جبل نے کہاں اجتہاد کیا ہے؟ اور انہیں نص کہاں نہیں ملی ہے؟ اور یمن والوں نے ان کی تقلید کی ہو۔ اس کی کوئی ایک مثال دکھائیے۔ کبھی بھی نہیں دکھا پاؤ گے۔

جواب: اصولِ مناظرہ اور اصولِ تحقیق کے خلاف دلیل کا مطالبہ از خود غلط ہے، چہ جائیکہ اس کے جواب میں سعی کی جائے۔

پانچواں اعتراض کرتے ہوئے مولانا نے ایک فرضی مثال پیش کی۔ اس کے متعلق عرض ہے کہ خود اس مثال سے تقلید شخصی اگرچہ جزئی اور خاص کیوں نہ ہو ثابت ہے۔ جب کہ آپ کا دعویٰ سلب کلی ہے اور اس کے توڑ کے لئے آپ کی پیش کردہ دلیل جتنی مثال ہی کافی ہے۔ ہمیں جواب دینے کی ضرورت نہیں۔

چھٹا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: منظور صاحب کے پاس اس حدیث کی تصحیح کے لئے کچھ بھی نہیں۔ پس شیخ الاسلام ابن القیم کی تقلید کی ہے اور ان سے تصحیح نقل کی ہے۔ چاہیے تو یہ کہ یہ حنفی ڈاکٹر جامع المعقول والمنقول امام صاحب سے اس حدیث کی صحت نقل کرتے یا از خود تحقیق کرتے۔

جواب: اگر یہ ابن القیم رحمہ اللہ کی تقلید ہے تو آپ نے بھی حدیث کی تضعیف میں ترمذی، ابوداؤد وغیرہ کی تقلید کی، کیونکہ آپ راوی کے زمانے میں موجود نہ تھے کہ براہ راست اس کا مشاہدہ کرتے ہوئے حدیث کی تضعیف کرتے۔ امام صاحب سے تضعیف کے نقل کا مطالبہ ہٹ دھرمی اور من چاہی دلیل کا مطالبہ ہے جو اصول کے خلاف ہے۔

آخر میں عرض یہ ہے کہ جو لایعنی اعتراضات، اکابرینِ امت پر طعن کی جو بیماری آپ کو لگی ہے اس کا مکمل علاج حنفی ڈاکٹر کے پاس موجود ہے۔ ایک مرتبہ آپ زحمت کریں تو ان شاء اللہ یہ بیماری دور ہو جائے گی۔

(۱) لم أظفر على هذا الكتاب.

معاذ کے حمصی ساتھی معروف نہیں۔ اس قسم کی سند قابل اعتماد نہیں ہوتی‘‘۔

علامہ ابن قیم نے ’’اعلام الموقعین‘‘ میں اس کا جواب دیا ہے: ’’وهذا الحديث وإن كان عن غير مسمين، فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك؛ لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذى حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ فى الشهرة من أن يكون عن واحد لو سمى، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذى لا يخفى، ولا يعرف فى أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لايشك أهل العلم بالنقل فى ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة فى إسناد حديث فاشدد يديك به‘‘(۱).

’’اس حدیث کے راویوں کے نام اگرچہ معلوم نہیں لیکن یہ بات مضر نہیں کیونکہ وہ حضرت معاذ کے ساتھی ہیں اور اس حدیث کی شہرت بایں طور ہے کہ حارث بن عمرو حضرت معاذ کے ساتھیوں کی جماعت سے اس حدیث کو نقل کر رہے ہیں اور حضرت معاذ کے ساتھیوں کی جماعت سے نقل کرنا شہرت حدیث کے سلسلے میں اس سے زیادہ سودمند ہے کہ کسی ایک ساتھی سے نقل کرتے اور اس کا نام لیتے، باوجود راویوں کے نام نہ ہونے کے حدیث کیونکر مشہور نہ ہو کیوں کہ حضرت معاذ کے ساتھیوں کی شہرت علم ودین، بزرگی وسچائی کے حوالے سے مخفی نہیں اور نہ ہی ان کے ساتھیوں میں کوئی متہم یا کذاب ہے بلکہ وہ سب اعلیٰ و برتر قسم کے مسلمان ہیں۔ اہل علم اسے نقل کرنے میں شکوک و شبہے کا شکار نہیں ہوتے اور شک و شبہے کا شکار کیونکر ہوں جب کہ اس حدیث کے رواۃ میں شعبہ سرفہرست ہے اور شعبہ کے متعلق بعض ائمہ حدیث کا کہنا ہے کہ جب شعبہ کسی حدیث کی سند میں ہو تو اس حدیث کو مضبوطی سے تھام لو‘‘۔

علامہ ابن قیم خطیب کے حوالے سے نقل کرتے ہیں: ’’إن عبادة بن نسى رواه عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم لا وصية لوارث‘‘ ......... وإن كانت هذه الأحاديث لاتثبت من جهة الإسناد لكن لما تلقتها

---

(۱) إعلام الموقعين، حديث معاذ حين بعثه الرسول إلى اليمن: ۱/۱۵۵، دارالكتب العلمية بيروت).

الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له"(۱).

"عبادہ بن نسی اس حدیث کو عبدالرحمن بن غنم کے واسطے حضرت معاذ سے نقل کرتے ہیں اور یہ متصل سند ہے، اس کے رواۃ بھی عادل وثقہ ہیں، مزید یہ کہ اہل علم اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور قابل استدلال سمجھتے ہیں، ان امور کی وجہ سے ہم یہی سمجھتے ہیں یہ حدیث ان کے ہاں صحیح ہے (اگر صحیح نہ ہوتو کیونکراسے نقل کرتے اور کیونکر اس سے استدلال کرتے) جیسا کہ علماء امت کی نقل واستدلال کی بناء پر ہم "لاوصية لوارث" کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ یہ احادیث اگرچہ سنداً اس پائے کی نہیں لیکن جب جماعت در جماعت سے منقول ہوتی چلی آرہی ہیں تو اسی صحت کی وجہ سے ان کی سندوں میں بحث کی چنداں ضرورت نہیں، اسی طرح حدیث معاذ بھی ہے۔ جب علماء کی ایک جماعت اس سے استدلال کرتی ہے تو سند پر بحث کی خاص ضرورت نہیں"۔

عبدالرحمن بن غنم کے متعلق ابن عبدالبر اندلسی فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا زمانہ پایا مگر ملاقات نہ ہوسکی۔ حضرت معاذ کے ساتھی تھے اور حضرت عمر سے ان کا سماع ہے: "وكان من أفقه أهل الشام"(۲)۔

## چھٹی دلیل

"كتب عمر إلى شريح اقض بما في كتاب الله، فإن لم تجد فبما في سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن لم تجد فبما قضى به الصالحون"(۳).

"حضرت عمر نے قاضی شریح کو لکھا کہ قرآن کے مطابق فیصلہ کرو، اگر قرآن میں نہ ملے تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کرو، اگر سنت رسول میں بھی نہ ملے تو ماضی کے صلحاء نے جس طرح فیصلے کیے ہوں اس طرح فیصلہ کرو"۔

تقلید شخصی یہی ہے کہ علمائے سابقین کی آراء پر عمل کیا جائے۔

(۱) (اعلام الموقعين، حديث معاذ: ۱/۱۵۵، دار الكتب العلمية).

(۲) (تهذيب التهذيب: ۶/۲۵۰، دار صادر بيروت، تهذيب الكمال: ۱۷/۳۴۲، مؤسسة الرسالة).

(۳) (جامع بيان العلم وفضله، باب اجتهاد الرأي على الأصول: ۲/۸۴۶، دار ابن الجوزي).

"وابن عباس كان يفتي بما في الكتاب ثم بما في السنة ثم بسنة أبي بكر وعمر لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر"(١).

''حضرت ابن عباس اولاً قرآن کے مطابق فیصلہ کرتے، اگر قرآن میں صراحت نہ ہوتی تو سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مطابق، اگر سنت میں بھی صراحت نہ ملتی تو حضرت ابوبکر عمر کے فیصلوں کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔ کیونکہ ارشادِ نبوی ہے: میرے بعد ان دونوں کی پیروی کرنا (جو میرے جانشین ہوں گے) ابوبکر و عمر''۔

## دوسری دلیل

"وقال ابن عبدالملك بن أبي سليمن : سمعت سعيد بن جبير يقول: تستفتوني وفيكم [illegible] النخعي"(٢).

تقلید شخصی پر واضح دلیل ہے کیونکہ حضرت ابراہیم نخعی اعلم تھے اور اعلم ہی کی بات پر اعتماد کیا جاتا ہے اور ہم [illegible] حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو اعلم سمجھتے ہیں، لہٰذا انہی کی تحقیق پر اعتماد کرتے ہیں۔

[illegible] کہتے ہیں کہ صحابہ کرام امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے اعلم تھے وہ زیادہ لائق تقلید ہیں۔ جواب یہ ہے کہ [illegible] ہم انہی ارشادات پر عمل پیرا ہیں، جو پیارے پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلے اور جو صحابہ [illegible] رضوان اللہ علیہم اجمعین کے معمول بہا ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان مسائل کو یکجا کر کے منقح اور مدون [illegible] شریعت ایجاد نہیں کی، لہٰذا یہ اعتراض فضول ہے کہ ہم صحابہ کرام کی تقلید کیوں نہیں کرتے۔ کہاں صحابہ کا [illegible] جیسی امام ابوحنیفہ کہ ہم امام ابوحنیفہ کو ترجیح دیں۔ أعاذنا الله منه.

## تیسری دلیل

"قال شعيب ابن الحبحاب : قال لي الشعبي: عليك بذلك الأصم يعني ابن سيرين"(٣).

''شعیب کہتے ہیں کہ شعبی نے مجھے کہا ابن سیرین کو لازم پکڑو''۔

---

(١) مجموعة الفتاوى : ١٩/١٠٩، مكتبة العبيكان).

(٢) تذكرة الحفاظ: ١/٧٤، دار إحياء التراث العربي).

(٣) تذكرة الحفاظ: ١/٧٨، دار إحياء التراث العربي).

"روى أحمد بن يحيي بن وزير عن ابن وهب قال: لو كان بقي لنا عمرو بن الحارث ما احتجنا إلى مالك"(۱).

"احمد بن یحیٰ راوی ہیں کہ ابن وہب کہا کرتے تھے اگر عمرو بن الحارث زندہ ہوتے تو ہم امام مالک کے پاس نہ جاتے"۔

علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ نے کئی آثار "اعلام الموقعین" میں نقل کئے جو تقلید شخصی پر واضح دلائل ہیں: "وقال الشعبي: إذا اختلف الناس في شيء فخذوا بما قال عمر"(۲).

"شعبی فرماتے ہیں اگر کسی مسئلے میں لوگوں کا اختلاف ہو تو اسی تحقیق پر عمل کرو جو حضرت عمر سے ثابت ہو"۔

غیر مقلدین کے اصول کے پیش نظر امام شعبی مشرک ٹھہرے کہ قرآن کو پس پشت ڈال دیا اور ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ کو ترک کیا۔

"قال محمد بن جرير: لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه، ويرجع من قوله إلى قوله، وقال الشعبي: كان عبدالله لا يقنت، وقال: لوقنت عمر لقنت عبدالله"(۳).

"محمد بن جریر فرماتے ہیں سوائے عبداللہ بن مسعود کے کسی صحابی کے ایسے شاگرد نہیں جو فقہ میں ان کے فتاوی و مذہب محفوظ کرتے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر کے قول کی وجہ سے اپنا مذہب و قول چھوڑ دیتے تھے اور اپنے مذہب میں حضرت عمر کی ذرہ بھی مخالفت نہیں کرتے۔ بسا اوقات اپنی تحقیق چھوڑ کر حضرت عمر کے قول کو اختیار کرتے۔ امام شعبی فرماتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعود قنوت نہیں پڑھتے تھے اور کہتے اگر عمر قنوت پڑھتے تو عبداللہ بھی قنوت پڑھتا"۔

تقلید شخصی اسی کا نام ہے، اگر غیر مقلدین اس دور میں ہوتے تو حضرت عبداللہ بن مسعود بھی قتل

---

(۱) (تذكرة الحفاظ: ۱/۱۸٤، دار إحياء التراث العربي).

(۲) (إعلام الموقعين، فصل الصحابة سادة المفتيين والعلماء: ۱/۲۳، دار الجيل.

(۳) (إعلام الموقعين، فصل فضل عمر بن الخطاب: ۱/۲۸، دار الجيل).

فرماتے کہ براہ راست احادیث نہیں، بلکہ حضرت عمر کی موافقت کی کوشش کرتے ہیں"۔

"قال الشعبي: من سرّہ أن یأخذ بالوثیقة في القضاء فلیأخذ بقول عمر، وقال مجاهد: إذا اختلف الناس في شيء فانظروا ما صنع عمر فخذوا به"(۱)۔

"شعبی فرماتے ہیں: جسے یہ بات بھلی لگے کہ قضاء (فیصلوں) میں بہتر وصحیح راہ پر گامزن ہو تو اسے چاہیے کہ حضرت عمر کے قول پر عمل کرے، مجاہد فرماتے ہیں: جب لوگ کسی بات میں اختلاف کریں تو حضرت عمر کا فعل دیکھیں کہ وہ کیا ہے، اسی کو لے لو"۔

غیر مقلدین یہاں کیا لب کشائی کریں گے، کیا فیصلوں میں بہتر وصحیح راہ پر گامزن وہ شخص ہے جو حضرت عمر کے قول پر عمل کرے یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول بہتر ہے؟ اسی طرح مجاہد جو بوقت اختلاف بجائے قرآن وحدیث کے حضرت عمر کے قول کو لینے کا حکم دیتے ہیں۔

"وقال الأعمش عن إبراهيم أنه كان لا يعدل بقول عمر وعبدالله إذا اجتمعا، فإذا اختلفا كان قول عبدالله أعجب إليه؛ لأنه كان ألطف"(۲)۔

"اعمش ابراہیم نخعی کے متعلق فرماتے ہیں کہ حضرت عمر وعبداللہ بن مسعود جب کسی مسئلے پر متفق ہوتے تو ابراہیم نخعی اسی قول کو اختیار کرتے اور جب ان کا اختلاف ہوتا تو حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول بوجہ نرمی وسہولت کے انہیں زیادہ پسند تھا"۔

"قال [طاؤس] أدركت سبعين من أصحاب محمد صلى الله تعالىٰ عليه وسلم إذا تداروا في شيء انتهوا إلى قول ابن عباس"(۳)۔

"طاؤس فرماتے ہیں: میں نے ستر صحابہ کا زمانہ پایا، جب بھی ان کا کسی چیز میں اختلاف ہوتا تو آخری فیصلہ حضرت ابن عباس کے قول پر ہی ہوتا"۔

غیر مقلدین ان صحابہ کے متعلق کیا کہیں گے، جو بوقت اختلاف ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ کو چھوڑ کر حضرت ابن عباس کے قول کو مانتے ہیں۔

---

(۱) إعلام الموقعين، فصل فضل عمر بن الخطاب: ۱/۲۷، دار الجيل.

(۲) إعلام الموقعين، فصل الصحابة سادة المفتين: ۱/۲۳، دار الجليل.

(۳) إعلام الموقعين، فصل ابن عباس: ۱/۲۷، دار الجليل.

"عن اللحمی عن أبیه أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابیة، فقال: من أراد أن یسأل عن الفرائض فلیأت زید بن ثابت، ومن أراد أن یسأل عن الفقه فلیأت معاذ بن جبل، ومن أراد المال فلیأتنی"(۱).

"لحمی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطاب نے جابیہ نامی مقام میں لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا: جو میراث کے متعلق کچھ پوچھنا چاہتا ہے تو زید بن ثابت سے پوچھے اور جو فقہ سے متعلق پوچھنا چاہے تو معاذ بن جبل سے پوچھے اور جو مال چاہتا ہے میرے پاس آئے"۔

صحابہ کرام کی بڑی تعداد موجود ہے لیکن پھر بھی میراث کے مسائل صرف زید بن ثابت اور فقہ کے مسائل معاذ بن جبل سے پوچھے جائیں، تقلید شخصی نہیں تو کیا ہے؟

علاوہ ازیں مکہ، مدینہ، شام، یمن، کوفہ، مصر وغیرہ میں اہلِ علم وفضل کی ایک بڑی جماعت موجود ہے، اہل فتویٰ جن کے اقوال پر امت عمل پیرا ہو وہ چند ہیں، جن کی تفصیل علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے "اعلام الموقعین" میں بیان کی ہے(۲)۔ یہ سب تقلید شخصی کی صورتیں ہیں۔

## مذاہب اربعہ پھر ایک امام کی تخصیص

خیر القرون میں دینداری غالب تھی۔ تتبع رخص کا وجود نہ تھا، کسی بھی مجتہد عالم سے مسئلہ دریافت کرکے عمل کیا جاتا۔

علامہ آمدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إنه لم تزل العامة فی زمن الصحابة والتابعین قبل حدوث المخالفین یستفتون المجتهدین ویتبعونهم فی أحکام الشریعة"(۳).

"مخالفین کے ظہور سے قبل صحابہ وتابعین کے دور میں عام معمول یہ تھا کہ لوگ مجتہدین سے مسائل دریافت کرتے اور احکام شریعت میں ان کی پیروی کرتے تھے"۔

---

(۱) (اعلام الموقعین، فصل الصحابة الذین انتشر عنهم الدین والفقه: ۱/۳۰، دار الجلیل).

(۲) (اعلام الموقعین: ۱/۳۰-٤۰، دار الجیل).

(۳) (الإحکام فی أصول الأحکام: ٤/۱۹۸، مؤسسة الحلبی القاهرة).

مجتہدین کا مذہب مدون نہ ہوسکا اور بعض کے مذہب کو تدوین کے بعد شہرت نہ ملی اور بعض مذاہب کچھ عرصہ چلنے کے بعد ختم ہوگئے۔(۱)

---

پشاوری صاحب نے ،ص: (۱۳۱) اشارتاً اس مسئلے کو بھی تناقض ثابت کر کے تنقید کا نشانہ بنایا، کہتے ہیں: مقلدین ایک مذہب کی تقلید واجب ہے۔ اگر ایک کی تقلید نہ کی جائے پھر تلفیق لازم آتی ہے اور تلفیق باطل ہے جیسے منظور مختصر میں اشارہ کیا ہے: مذاہب اربعہ پھر ایک امام کی تخصیص، لیکن شامی نے ردالمحتار میں لکھا ہے: بالتلفيق الذي لا يتحقق في حادثة واحدة مثلا تقليد الشافعي في مسح بعض الرأس وتقلد مالك في طهارة الكلاب في ... أما لو صلى يوماً على مذهب، وأراد أن يصلي يوماً آخر على مذهب غيره فلا يمنع منه، فتحصل ... على الإنسان التزام مذهب معين، وأنه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه.

کبھی ایک مذہب پر عمل کرنا اور کبھی دوسرے پر آپ کے شامی نے جائز قرار دیا کیا وہ وہابی ہوگئے؟ نیز ہم کہتے ہیں کہ شامی ... ہے، کیوں کہ ہم دلیل کا اتباع کرتے ہیں، خواہ کہیں بھی ہو۔ ہمیشہ ایک عالم کی تقلید نہیں کرتے اور مذکورہ مسئلے میں امام ... ہے، بلکہ پورے سر کا مسح فرض ہے، اس پر کافی دلائل ہیں جن کے بیان کا یہ موقع نہیں۔ فقہائے متاخرین کی سب ... تناقضات اور خرافات ہیں۔

... علامہ شامی رحمہ اللہ کی نقل کردہ عبارت اور باقی عبارات میں تناقض کی بات ہے وہ درست نہیں، کیوں کہ تحقیق ... ہے جب تک دین داری غالب تھی ایک مذہب کی تقلید کو لازم نہیں سمجھا گیا، البتہ بعد میں لوگوں کو خواہشات پر ... لئے ایک معین مذہب کی تقلید کو لازم قرار دیا گیا۔ چونکہ جواز کا تعلق پہلے دور سے اور عدمِ جواز کا تعلق دوسرے دور ... میں کوئی تعارض نہیں۔

... دلیل کے اتباع کا جو دعویٰ کیا وہ درست نہیں، کیوں کہ عالم نے کسی دلیل کی بنا پر حکم لگایا تو استخراج المسئلة والحکم ... اپنے عالم کی اتباع کی۔ آپ کو تو کسی عالم کا قول دیکھے بغیر براہ راست قرآن وحدیث سے استنباط کرنا چاہیے۔

... مولانا امین اللہ پشاوری صاحب کی اس بات کا تعلق ہے کہ شامی کی بات غلط ہے، امام شافعی کا مذہب غلط ہے اور ... تعارضات، تناقضات اور خرافات ہیں تو اس کلام کے جواب سے پہلو تہی ہی مناسب ہے کہ ایسا کلام جس میں ... کیچڑ اچھالا جائے اور ان کی سب باتوں کو متعارض اور خرافات کہا جائے عقل مند سے صادر نہیں ہوتی۔

... رحمہ اللہ کا مذہب اکتفا بمسح بعض الرأس غلط ہے تو پھر مولانا کو چاہیے کہ امام شافعی سے ایک قدم آگے بڑھ کر ان ... جن کی رائے پر امام شافعی رحمہ اللہ نے اس مسئلے کی بنیاد رکھی۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: نوصح عن ... مسح بعض الرأس، قاله ابن المنذر وغيره، ولم يصح عن أحد من الصحابة إنكار ذلك، قاله ابن ... يقوى به المرسل المتقدم ذكره. فتح الباري، كتاب الوضوء، باب مسح الرأس كله: ۱/ ۳۸۸.

## جن مجتہدین کا مذہب مدون نہیں ان کی تقلید جائز نہیں

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وليس في الكتاب والسنة فرق في الأئمة المجتهدين بين شخصٍ وشخصٍ، فمالك، والليث بن سعد، والأوزاعي، والثوري هؤلاء أئمة في زمانهم، وتقليد كل منهم كتقليد الآخر، لا يقول مسلم: إنه يجوز تقليد هذا دون هذا، ولكن من منع من تقليد أحد في زماننا، فإنما يمنعه لأحد شيئين: أحدهما: اعتقاده أنه لم يبق من يعرف مذاهبهم، وتقليد الميت فيه نزاعٌ مشهورٌ، فمن منعه قال: هؤلاء موتى، ومن سوّغه قال: لابد أن يكون في الأحياء من يعرف قول الميت.

والثاني: أن يقول: الإجماع اليوم قد انعقد على خلاف هذا القول ......وأما إذا كان القول الذي يقول به هؤلاء الأئمة أو غيرهم قد قال به بعض العلماء الباقية مذاهبهم، فلا ريب أن قوله يتأيد بموافقة هؤلاء ويعتضد"(۱).

"قرآن وحدیث میں ائمہ مجتہدین کے متعلق کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا، امام مالک، لیث بن سعد، امام اوزاعی، سفیان ثوری وغیرہ اپنے زمانے کے امام تھے، ان میں سے ہر ایک کی تقلید اس طرح ہے جیسے دوسرے کی تقلید، کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ صرف اس کی تقلید جائز اور اس کی جائز نہیں، اس کے باوجود ان مجتہدین کی تقلید سے جو حضرات منع کرتے ہیں، اس کی دو وجہیں ہیں:

۱- ان کے خیال میں اب ان مجتہدین کے مذاہب سے کوئی واقف نہیں اور میت کی تقلید کے متعلق مشہور اختلاف ہے، جو حضرات منع کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ مر گئے اب ان کی تقلید جائز نہیں اور جو اسے جائز کہتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ اگرچہ یہ مجتہدین وفات پاگئے لیکن اب بھی کئی صاحب حیات ان کے اقوال کو جانتے ہیں ......البتہ جن مجتہدین کے مذاہب باقی ہیں اگر ان کے اقوال سے ان کی تائید ہو تو پھر ان مجتہدین کا قول بھی مضبوط شمار ہوگا"۔

حاصل یہی ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر مجتہدین کے مذاہب باقی نہ رہ سکے، اس لئے صرف ائمہ

(۱) (مجموعة الفتاوى: ۲۲۵/۲۳، مكتبة العبيكان).

...یحی ہے۔

علامہ مناوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ویجب علینا أن نعتقد أن الأئمة الأربعة والسفیانین ...عی وداود الظاهری وإسحق بن راهویه وسائر الأئمة علی هدی ......وعلی غیر المجتهد أن ... منهباً معیناً ......لکن لایجوز تقلید الصحابة وکذا التابعین کما قاله إمام الحرمین: کل من لم ... منهبه، فیُمْتَنَعُ تقلید غیر الأربعة فی القضاء والإفتاء؛ لأن المذاهب الأربعة انتشرت وتحررت ... ظهرت تقیید مطلقها وتخصیص عامها بخلاف غیرهم؛ لانقراض أتباعهم، وقد نقل الإمام ...إجماع المحققین علی منع العوام من تقلید أعیان الصحابة وأکابرهم"(۱).

"ہم پر یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ ائمہ اربعہ، سفیان ثوری وسفیان بن عیینہ، امام اوزاعی، داؤد ظاہری، اسحٰق بن راہویہ اور تمام ائمہ راہ راست پر تھے............اور غیر مجتہد پر لازم ہے کہ کسی معین مذہب کی تقلید کرے............لیکن صحابہ کی تقلید جائز نہیں، اسی طرح تابعین کی تقلید بھی۔ جیسا کہ امام الحرمین کی تحقیق سے واضح ہے کہ جس امام کا مذہب مدوّن نہ ہو اس کی تقلید جائز نہیں۔ لہٰذا قضاء وافتاء میں ائمہ اربعہ کے علاوہ کسی اور کی تقلید جائز نہیں۔ کیوں کہ مذاہب اربعہ اس حد تک مشہور اور پھیل گئے کہ ان میں مطلق کی قیودات، عموم کی تخصیصات بھی واضح ہیں، برخلاف دیگر مذاہب کے کہ ان میں یہ چیز نہیں کیوں کہ ان کے پیروکار جلد ہی ختم ہو گئے تھے۔ امام رازی نے اجماع نقل کیا ہے کہ عوام کو اکابر صحابہ کی تقلید سے منع کیا جائے گا"۔

تمام مجتہدین کے متعلق یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ ہدایت پر تھے، باقی تقلید صرف ان کی کی جائے گی جن کے ...مدون ومنقح ہیں۔ صحابہ کرام کی تقلید کی اجازت نہیں، کیوں کہ ان کے مذاہب بھی مدون نہیں۔

## ...کی تقلید نہ کرنے کی وجہ

علامہ نووی اسی بات کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں: "ولیس له التمذهب بمذهب أحد من ...الصحابة وغیرهم من الأولین وإن کانوا أعلم وأعلی درجةً ممن بعدهم؛ لأنهم لم یتفرغوا ...ین العلم وضبط أصوله وفروعه، فلیس لأحدٍ منهم مذهب مهذب محرر مقرر، وإنما قام بذلك

(۱) ...القدیر: ۱/۱-۴-۲-۴۰۲، مکتبة نزار مصطفی الباز).

من جاء بعدهم من الأئمة الناحلين لمذاهب الصحابة والتابعين القائمين بتمهيد أحكام الوقائع قبل وقوعها الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها كمالك وأبي حنيفة وغيرهما"(۱)۔

''اکابرین صحابہ وغیرہ اگرچہ بعد والوں سے علم وعمل میں بہت آگے ہیں لیکن پھر بھی کسی کے لئے جائز نہیں کہ صحابہ کرام کے مذہب کو اپنائے، کیونکہ صحابہ کرام کو اتنا موقع نہیں ملا کہ وہ اپنے مذہب کو مدون کرتے اور اس کے اصول وفروع کو محفوظ کرتے، اسی وجہ سے صحابہ میں سے کسی بھی صحابی کا مذہب مدون ومنقح نہیں، ہاں بعد میں آنے والے ائمہ امام مالک، امام ابوحنیفہ وغیرہ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور باقاعدہ مذاہب مدون کر کے ان کے اصول وفروع کو محفوظ کیا اور مسائل کے وقوع سے پہلے ان کا حل تلاش کیا''۔(۲)

---

(۱) (شرح المهذب: ۱/۸۸، فصل في آداب المستفتي، دار الفكر).

(۲) اس عبارت پر مولانا کافی برانگیختہ ہیں کہ ص: (۱۱۳) پر فرماتے ہیں: اسی طرح کی غلیظ عبارت تحفۃ المناظر میں مزید دیکھئے۔ تم کہتے ہیں: اولاً تو اس عبارت میں کس قدر دجل، فریب اور ظلم ہے:

۱- ایک تو تمام صحابہ کرام کو پسِ پشت ڈال دیا کہ کسی صحابی کا کوئی مذہب نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ان کا مذہب قرآن وحدیث تھا کسی اور مذہب کی کیا ضرورت تھی جو بناتے۔ یہ مذہب حنفی تو آپ نے بنایا ہے جو اکثر بدعات وخرافات سے پر ہے۔ یہ اسلام کی تعبیر نہیں۔

جواب: اس دجل، فریب اور ظلم کا ارتکاب ایک ایسے فقیہ ومحدث نے کیا ہے جس کے بغیر آپ کی گاڑی نہیں چلتی۔

ثانیاً: دجل وفریب تو یہ ہے عبارت ''کسی بھی صحابی کا مذہب مدون ومنقح نہیں'' کو آپ نے ''کسی صحابی کا کوئی مذہب نہیں'' سے تعبیر کیا۔ دونوں عبارتوں میں فرق عام آدمی بھی جانتا ہے، لیکن غیر مقلدین کے مجتہد صاحب اپنی فکرِ صائب سے معنی کو بدل لے گئے۔

ثالثاً: یہ کہنا کہ ''مذہب حنفی تو آپ نے بنایا ہے جو اکثر بدعات وخرافات سے پر ہے'' بانئ مذہب حنفی کون ہیں؟ یہ ہر جانتا ہے۔ بدعات وخرافات سے پر ہونے کا دعوی بلا دلیل ہونے کی بنا پر قابلِ رد ہے۔ اور یہ کہنا کہ یہ اسلام کی کوئی تعبیر نہیں کے متعلق عرض ہے کہ اگر حنفی مذہب اسلام کی صحیح تعبیر نہیں تو کیا اسلام کی صحیح تعبیر آپ کے اقوالِ زریں ہیں جو تنابز بالالقاب پر مشتمل ہوتے ہیں، یا جن میں مسلم اکابرینِ امت کا تمسخر اور ان کے بارے میں نازیبا کلمات کہے جاتے ہیں یا وہ بازاری عنوانات جو نالنستاً آپ کی فکرِ صائب اور عقلِ سلیم کی پیداوار ہیں۔

مزید کہتے ہیں: ''پھر کہتے ہیں کہ صحابہ فارغ نہ تھے۔ یہ بھی جھوٹ ہے الخ'' یہ بھی غلط بیانی اور (بقیہ اگلے صفحہ)

## ـــب بنانا جائز نہیں

بلاواسطہ قرآن وحدیث سے اخذ کرکے کسی کو نیا مذہب اختیار کرنے کی اجازت نہیں، کیوں کہ علوم و ـــــ دسترس نہ رکھنے والا ایک دو حدیثوں کو دیکھ کر کوئی رائے قائم کرے گا، مثلاً: بول قائماً کی حدیث دیکھ کر ـــــ ہو کر پیشاب کرنا سنت ہے، وضوء مما غیرت النار کی حدیث دیکھ کر حکم لگانے گا کہ گوشت کھانے کے بعد ـــــ ہے وغیرہ۔ اسی لئے کسی کو اجازت نہیں کہ نیا مذہب بنائے بلکہ مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کو ـــــ۔ اگر کوئی اپنے علم کے زور پر دعویٰ کرے کہ یہ باتیں عوام کے لئے ہیں اور میں مجتہد ہوں، مجتہد کے لئے ـــــ جائز نہیں۔ میں اپنا مذہب بناتا ہوں تو اس کا جواب علامہ ابن خلدون نے کافی پہلے دیا ہے۔

"ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه ومهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام ـــــ تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة"(۱).

''اس زمانے میں جو بھی دعویٰ اجتہاد کرے گا اس کا دعویٰ ناقابل قبول ہوگا اور نہ ہی اس کی تقلید کی جائے گی، کیوں کہ اب اہل اسلام صرف ائمہ اربعہ کی تقلید کرتے ہیں''۔

فرماتے ہیں اہل اسلام تو ائمہ اربعہ کی تقلید کرتے ہیں، اگر تقلید شرک وبدعت ہے تو اہل اسلام سب کے

---

ـــــ سے آگے) تاویل القول بمالا یرضی بہ قائلہ کے قبیل سے ہے۔ مذکورہ عبارت کو غور سے ملاحظہ کیا جائے تو مولانا کا یہ ـــــ جھوٹ ہے۔

پھر لکھتے ہیں: تیسرے یہ کہ امام ابوحنیفہ نے کہاں اصول وفروع مدون کئے ہیں؟ یہ خالص جھوٹ ہے۔ اصول میں سرے ـــــ کتاب ہی نہیں''۔ مولانا چاہتے ہیں کہ ہم ان کی من چاہی دلیل پیش کریں اور ان کا ہر وہ مطالبہ پورا کریں جس کی ان کو ـــــ کوئی سرے سے امام صاحب کے متعلق بانی مذہب حنفی ہونے کا انکار کرے اور دلیل میں مولانا ہی کی بات پیش کرے کہ ـــــ سے تصنیف ہے؟ یا کسی صحابی کی روایت مروی نہ ہونے کی بنا پر اس کی صحابیت ہی کا انکار کرے تو یہ ہٹ دھرمی ہے۔

مزید لکھتے ہیں: ''یہاں کہہ رہے ہیں کہ صحابہ کرام کے مذہب کی پیروی نہیں کرنی چاہیے، کیوں کہ ان کا کوئی مذہب نہیں، ـــــ اقوال ہیں نہ کوئی فتویٰ ہے جس کی اتباع اور تقلید کی جائے...... اور یہ بھی کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کے اقوال حجت ہیں۔ ففی ـــــ الجمعة : والحاصل أن قول الصحابي حجة يجب تقليده عندنا".

صحابہ کرام کا قول حجت ہے اور صحابہ کرام کا باقاعدہ مذہب مدون نہیں دونوں میں واضح فرق کے باوجود یہ اشکال سمجھ سے ـــــ تجاہل عارفانہ ہے۔

ـــــ ابن خلدون، الفصل السابع في علم الفقه: ۱/۴۴۸، مؤسسة الأعلمي، بيروت).

سب مشرک و بدعتی ؟؟(۱)

---

(۱) اس عبارت میں بھی مولانا کو دجل کے آثار نظر آئے، لہذا فرماتے ہیں (۱۴۱): اس عبارت میں بہت دجل ہے: کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث سے براہ راست اخذ کی اجازت نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ کس نے منع کیا ہے؟ اگر آپ کی اجازت نہیں تو آپ کون ہوتے ہیں کیا قرآن وحدیث صرف امام ابوحنیفہ کے لئے وقف ہیں یا چاروں اماموں کے لئے؟ کیا باقی امت کے لئے نہیں۔

اس کے متعلق عرض ہے کہ جہاں مولانا کو دجل نظر آتا ہے وہاں بے اختیاری میں خود دجل کا ارتکاب کر جاتے ہیں عبارت میں علت بھی موجود ہے کہ علوم وفنون پر پختہ دسترس الخ

ثانیاً: شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی آنے والی عبارت میں خود مولانا نے ایک تصحیح کر کے جو بات کی وہ یہ ہے کہ بالکلیہ تمام مذاہب چھوڑ دینا کہ ان میں سے کسی بھی مسئلے کو نہ لیا جائے اور ایک علیحدہ مذہب بنایا جائے۔ ہم کہتے ہیں کہ اہل حدیث نے تو کبھی ایسا نہیں بلکہ جیسا گزر چکا ہے کہ عام مسائل چار مذاہب میں موجود ہیں۔ (۱۴۴).

یہی بات ہم کریں تو قابل اعتراض اور مولانا کریں تو تحقیق!

• علاوہ ازیں جن چار مذاہب میں آپ کے مسائل موجود ہیں وہ تو آپ کی تحقیق کے مطابق بدعت ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ علیہم اجمعین یا جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا حکم نہیں دیا تو یہاں آپ کو نیچے اترنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی مذہب کی بنیاد بدعات وخرافات سے پر مذاہب پر رکھی۔

ثالثاً: غیر مجتہد کے لئے اس بات کی ممانعت بدیہی اور اظہر من الشمس ہے۔ اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں مجتہد کا مبلغ علم، قوت استنباط خود اسے اس میدان میں بڑھنے سے روکتے ہیں۔ اور کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اجتہاد صرف ائمہ اربعہ کا حق ہے۔ ان کے علاوہ بھی باقی مجتہدین گزرے اور ان کے مذاہب پر بھی کچھ عرصے تک عمل ہوتا رہا۔

شعرانی کی جس بات کو آپ ہمارے خلاف دلیل جان رہے ہیں اس قسم کی بات خود تحفۃ المناظر میں جواب دعویٰ میں موجود ہے۔ اور یہ اختلاف ازمنہ کی وجہ سے ہے۔ پہلے زمانے میں دین داری غالب اور خواہشات نفسانی مغلوب تھیں پابندی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، اسی لئے حضرات علمائے کرام نے بھی عبارات میں مسئلے کو مطلق لکھا۔ لیکن بعد میں خواہشات نفسانی کی پیروی سے بچنے کے لئے کسی خاص مذہب کی پابندی لازمی قرار دی گئی جیسا کہ تقلید شخصی کے عنوان میں مذکور عبارات سے بات واضح ہے۔

علی سبیل التنزل اگر ابن خلدون کی بات قرآن نہیں تو علامہ شعرانی رحمہ اللہ کی بات بھی کوئی قرآن نہیں جس سے آپ الزام دے رہے ہیں۔

اجتہاد پر لا حاصل بحث کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کس قسم کے اجتہاد کے متعلق بند ہونے کا دعویٰ کیا گیا اجتہاد مطلق بند ہے یا اجتہاد مقید اور اجتہاد جزئی کی بھی اجازت نہیں۔ اگر کسی نے مطلقاً اجتہاد کے متعلق بند ہونے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

## ۔ سبب اربعہ سے اعراض میں فتنہ وفساد ہے

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "اعلم أن في الأخذ بهذه المذاهب الأربعة مصلحة عظيمة، وفي الإعراض عنها كلها مفسدة كبيرة" (۱)۔

دین نام ہی اطاعت کا ہے کہ اللہ اور اللہ کا رسول جو کچھ کہے اسے قبول کرنا اور اس پر عمل پیرا ہونا ہے، جہاں

---

تحیۃ گذشتہ صفحہ سے آگے) کا دعوی کیا تو وہ کوئی قرآن نہیں ایک رائے ہے، بعد والے اس سے اختلاف کر سکتے ہیں اور کیا بھی ہے۔ اس سے آپ کو کون سی دلیل ملی؟ آپ کے گمان میں مذہب اس کو کہتے ہیں کہ جہاں تمام علماء کی ایک ہی رائے ہو اور کسی کو کسی بھی چیز میں اختلاف کرنے کی اجازت نہ ہو تو مذہب کی یہ تعریف آپ اپنے مذہب پر فٹ کر سکتے ہیں مذہب حنفی یا باقی مذاہب ثلاثہ پر نہیں۔

مذہب حنفی اور باقی مذاہب میں اصول اور فروعات، استنباط وتخریج، تصحیح وترجیح وغیرہ میں حضرات علماء کا اختلاف اور ان کی مختلف آراء موجود ہیں۔ آپ اس اختلاف کو دلیل بنا کر اپنی داستان میں مزید رنگ بھر سکتے ہیں، لیکن یہ سوائے اوراق سیاہ کرنے کے کچھ بھی نہیں۔

صفحہ ہذا (۱) (عقد جيد: ۵۳، قرآن محل، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی)۔

یہ عبارت نقل کرنے میں لفظ "کلہا" چھوٹ گیا تھا، جس پر مولانا امین اللہ پشاوری صاحب کافی برہم ہیں اور کہتے ہیں: مؤلف صاحب نے تحریف کا ارتکاب کیا۔ جب ہدف اعتراض اور دوسروں کی تذلیل ہو تو مناسب تعبیر کے بجائے اسی قسم کی تعبیر اختیار کی جاتی ہے۔ ہمیں مولانا سے اس کا گلہ نہیں، کیوں کہ وہ اپنی فطرت وعادت سے مجبور ہیں۔ البتہ مولانا کی اس تصحیح پر ہم ان کے شکر گزار ہیں کہ لفظ کے چھوٹنے کی انہوں نے نشان دہی اسے عبارت میں داخل کر دیا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ جب اس لفظ کی موجودگی میں اور اس کے بغیر اس جملے کی تشریح میں کوئی فرق نہیں، کیوں کہ مسئلے کا واضح ہے کہ مذاہب اربعہ سے اعراض میں فتنہ وفساد ہے۔ یہ نہیں کہا کہ حیثیت سے اعراض فتنہ وفساد ہے تو خواہ مخواہ تحریف کا دعوی درست نہیں۔ علاوہ ازیں مولانا خود اقرار کر رہے ہیں کہ ہمارے عام مسائل چار مذاہب میں موجود ہیں تو سوال یہ ہے کہ آپ کے تمام مسائل بھی تو وہی مسائل ہیں جن پر متاخرین کی بنا ہے اور آپ نے ص: (۱۳۲) پر متاخرین کے تمام مسائل کو خرافات، وغیرہ سے تعبیر کیا۔ کیا آپ کے عام مسائل بھی اس صفت سے متصف ہیں؟ اگر نہیں تو متاخرین کو الزام دینے کا کیا معنی؟ یا فطری عادت سے مجبور ہیں۔ نیز بقول آپ کے آپ کے عام مسائل چاروں مذاہب میں موجود ہیں تو یہ تقلید ہے تحقیق نہیں۔ اگر یہی تقلید کوئی دوسرا کرے تو مورد طعن بنے، آپ کریں تو قابل فخر! آپ کو چاہیے کہ مذاہب اربعہ سے ہٹ کر براہ راست قرآن وسنت سے استنباط کریں۔ آخری بات یہ ہے کہ جس طرح شاہ صاحب کی عبارت ایک رائے ہے، اسی طرح علی سبیل التسلیم تقلید کے مخالفین کی عبارات حجت بھی ایک رائے کی ہے۔ انہیں آپ بطور حجت کیوں پیش کرتے ہیں؟

خواہش غالب اور احکام خداوندی کی تکمیل مغلوب ہو وہ دین نہیں، اور مذاہب اربعہ کو چھوڑنے میں نفسانی خواہشات کا غلبہ ہوتا ہے۔ مثلاً: غصے میں تین طلاقیں دے دیں ائمہ اربعہ کے نزدیک تینوں واقع ہوگئیں، لہٰذا غیر مقلدیت اختیار کرلی اور تین ایک ہے کا فتویٰ حاصل کرلیا، یہاں ترجیح اتباع نفس کی وجہ سے ہے، دین تابع اور نفس متبوع۔

اسی طرح سرد علاقے میں وضو کرنا دشوار ہے، حنفیہ کے نزدیک خون نکلنا ناقض وضو ہے، لہٰذا مذہب شافعی کو ترجیح دی کہ وضو نہیں ٹوٹا، پھر مس المرأۃ کا تحقق ہوا شوافع کے نزدیک وضو ٹوٹ گیا، لہٰذا حنفیت کو اختیار کیا۔

چوری میں ہاتھ کٹنے کا مسئلہ ہے اپنا رشتہ دار تھا تو حنفیت کو اختیار کیا کہ نصاب قطع دس درہم ہیں، کسی دشمن نے چوری کی تو مالکی مذہب راجح نظر آیا۔ وقس علیہ البواقی۔ نفس تو رخصت تلاش کرتا ہے جب کسی مذہب معین کا پابند نہیں ہوگا تو پھر دین، دین نہیں رہے گا۔(۱)

## مذاہب اربعہ کی تقلید سواد اعظم کی تقلید ہے

اگر علماء کے اختلاف سے پریشان ہے کوئی ایک بات کہتا ہو تو دوسرا اس کے خلاف کوئی اور حکم دیتا ہے تو اس طریقے پر عمل پیرا ہو جس پر مومنین کی اکثریت عمل پیرا ہے۔

شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: "ولما اندرست مذاهب الحقة إلا هذه الأربعة كان اتباعها اتباعا للسواد الأعظم"(۱). جب باقی مذاہب حقہ ناپید اور ختم ہوگئے اور یہی مذاہب اربعہ باقی ہیں تو ان کا اتباع ہی سواد

---

(۱) یہاں بھی مولانا امین اللہ صاحب نے ص: (۱۳۰) پر حسب عادت تناقض ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی۔ لکھتے ہیں: حکیم صاحب اپنے تحفہ میں لکھتے ہیں مذاہب اربعہ سے اعراض فتنہ وفساد ہے۔ پھر لکھتے ہیں: مذاہب اربعہ کی تقلید سواد اعظم کی تقلید ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اولاً آپ تو تین مذاہب کو چھوڑ چکے ہیں، تذکرہ چار کا کرتے ہیں اور تقلید ایک کی کرتے ہیں۔ ان کے کلام میں بڑا تناقض ہے۔ آپ ذرا غور کیجئے۔ پھر مسلم الثبوت کی عبارت سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر علماء کی بات بھی مانی جا سکتی ہے۔

جس غور کا مشورہ مولانا دوسروں کو دے رہے ہیں اگر اس کا کچھ حصہ اپنے لئے بھی رکھتے تو بات واضح تھی۔ یہاں دو الگ الگ مسئلے ہیں اور دونوں کا اثبات الگ الگ عبارات سے ہوتا ہے۔ پہلا مسئلہ مطلق تقلید کا ہے کہ مطلق تقلید ضروری ہے کہ اس کے سوا چارہ کار نہیں، کیوں کہ ہر ایک میں اجتہادی صلاحیت کا نہ ہونا بدیہی اور فطری امر ہے۔ لہٰذا مطلق تقلید کے جواز واثبات کی تائید کے لئے ان عبارات کو پیش کیا۔ اور دوسرا مسئلہ تقلید شخصی کا ہے جو خاص ہے اور جس کے دلائل الگ سے ذکر کئے گئے۔

(۲) (عقد الجيد: ٥٦، قرآن محل، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی).

جب تقلید کے قائل ہے تو پھر تقلید کو شرکت و بدعت قرار دینا پوری امت کو مشرک و متبدع قرار دینا
سنت کے خلاف ہے۔ (۱)

## تقلید سے مفر نہیں

لئے تو تقلید کرنا ویسے ہی لازم ہے لیکن اگر بڑا عالم ہے مگر اجتہاد کی صلاحیت نہیں تو اسے بھی تقلید

---

پشاوری صاحب دسواں مسئلہ ار تحقیق کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں: احناف کہتے ہیں کہ مذاہب اربعہ کی تقلید
سے خروج جائز نہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار مذاہب میں تین مذاہب کی تقلید جائز نہیں اور اگر کسی نے ایسا کیا
ارتکاب کیا، اس کو تعزیر دی جائے گی، بلکہ حنفی کا شافعی لڑکی سے نکاح جائز ہے اور شافعی کا حنفی لڑکی سے نکاح جائز
چاروں مذاہب کو حق سمجھتے ہیں، پھر کہتے ہیں کہ تین برحق نہیں۔ اگر یہ تعارض نہیں تو پھر تعارض کس چیز کا نام ہے؟
مذہب علی سبیل التحقیق مذموم نہیں محمود ہے۔ اگر صفت اجتہاد سے موصوف کوئی عالم اپنی خداداد صلاحیتوں کی بنا پر اپنے
کر دوسرا مذہب اختیار کرنے تو چونکہ یہ انتقال بنا بر دلیل ہے، لہٰذا اسے منع نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی تعریف کی
حضرات جو اس صفت سے متصف نہیں اور ان میں کھرے کھوٹے کی تمیز نہیں تو ان کا انتقال یقیناً اور بداہتاً خواہش
علاوہ کچھ نہیں، اسی لئے مذاہب و دین کو کھلونا بنانا اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کرنا تعزیر کا
حوالہ عبارات دلالت کرتی ہیں۔

کا شافعی کے ساتھ نکاح جائز نہیں یہ عبارت احناف کی کتابوں میں نہیں البتہ لا ینبغی کے الفاظ موجود ہیں جو
میں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مذاہب کے اختلاف کی وجہ سے ممکن ہے کہ عائلی زندگی میں بھی اختلاف واقع ہو، اس
سے تعبیر کیا۔ فتاویٰ بزازیہ کی عبارت قال الإمام السفكردی : لا ينبغي للحنفي أن يزوج بنته من رجل شافعي
امین اللہ پشاوری صاحب کا تبصرہ" پس دیکھئے اہل کتاب سے بھی بڑا کافر سمجھتے ہیں اور پھر کہتے ہیں کہ چاروں
انصاف اور دیانت کی دھجیاں بکھیرنا ہے۔

امین اللہ پشاوری صاحب! خدارا محض ضد و عناد اور اپنی ریاست و سیادت کو قائم رکھنے کے لئے اس قسم کے الزامات
دلیل کی بنا پر آپ احناف کی طرف یہ منسوب کر رہے ہیں کہ شوافع یا باقی مذاہب کے پیروکاروں کو کافر سمجھتے ہیں یا
جواب کی پیداوار ہے؟ اسی طرح باقی عبارات کے متعلق بھی اپنے اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے اس قسم کے
دیانت اور انصاف کے سراسر خلاف ہیں۔

رہنا ہوگی۔(۱)

علامہ آمدی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "العامی ومن لیس له أهلیة الاجتهاد وإن کان محصلاً

لبعض العلوم المعتبرة فی الاجتهاد یلزمه اتباع قول المجتهد"(۲).

"علوم دینیہ سے نابلد اور وہ شخص جس نے علوم دینیہ تو حاصل کئے لیکن اس میں اجتہاد

کی صلاحیت نہیں ان پر مجتہد کا اتباع لازم ہے"۔

"کذلك من لم یبلغ درجة الاجتهاد وإن کان محصلاً لبعض العلوم المعتبرة یلزمه اتباع قول

مجتهد من المجتهدین والأخذ بفتواه"(۳).

"جس عالم کی رسائی درجہ اجتہاد تک نہ ہو اگرچہ وہ بعض علوم کی ابجد سے واقف ہے

پھر بھی کسی مجتہد کی تقلید اس پر لازم ہے"۔

## اکابرین امت بھی مقلد تھے

امام بیہقی جیسا محدث جب مقلد ہے تو آج کل کے محققین کیسے اپنے کو تقلید سے مستغنی سمجھتے ہیں؟ "وأما

البیهقی فکان علی مذهب الشافعی منتصراً له فی عامة أقواله"(۴). امام بیہقی شافعی المذہب تھے امام

شافعی کے عام اقوال میں ان کی طرف سے دفاع کرتے تھے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ ان مقلدین کے نام گنواتے ہیں جو اصحاب علم وفضل ہونے کے باوجود تقلید سے مستغنی

نہیں: "وبعضهم أصحاب مالك کعبد الله بن وهب وعثمان بن کنانة وأشهب وابن عبدالحکم

---

(۱) اس عبارت پر مولانا امین اللہ پشاوری صاحب لکھتے ہیں: "تو دیکھئے تقلید عوام پر کیا علماء پر بھی واجب کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں

اجتہاد کیا چیز ہے؟ جس کو آپ نے عنقا بجھد کھا ہے کہ صرف امام صاحب اس پر قادر ہیں اور کوئی قادر نہیں"۔

یہ اعتراض از خود غلط ہے۔ کیوں کہ ظاہر ہے کہ اجتہاد کی صلاحیت سے متصف نہ ہونے کی وجہ سے براہ راست نصوص سے

استنباط نہیں کیا جا سکتا لہٰذا تقلید تو کرنی پڑے گی اور اجتہاد کے متعلق کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ صرف امام صاحب اس پر قادر ہیں

علاوہ کوئی قادر نہیں۔

(۲) (الإحکام فی أصول الأحکام، المسئلة الثانیة: ۴/۱۹۷، مؤسسة الحلبی، القاهرة).

(۳) (اتحاف ذوی البصائر: ۶۳۰). (۴) (مجموعة الفتاوی: ۲۰/۲۶، مکتبة العبیکان).

ـــ عليهم تقليد مالك وتقليد الشافعي"(١).

امام ابوداؤد محدث عظیم ہونے کے باوجود امام احمد حنبل سے تعلق رکھتے ہیں: "ومنهم من له اختصاص ـــ لأئمة كاختصاص أبي داود ونحوه بأحمد بن حنبل"(٢).

''بعض محدثین کا ائمہ سے خاص تعلق و لگاؤ ہے جیسے امام ابوداؤد کو امام احمد بن حنبل سے خاص لگاؤ تھا''۔(۳)

## مجتہد کے لئے تقلید کا حکم

مجتہد کے لئے تقلید کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مشہور ہے کہ لا يقلد مجتهد مجتهداً، امام الحرمین اور دیگر علماء نے ـــ سے اختیار کیا لیکن یہ صرف ان مسائل کے متعلق ہے جن تک مجتہد کی رسائی ہوئی ہے اور جن مسائل میں مجتہد کما حقہ تحقیق نہ کر سکا تو ان میں کسی اور مجتہد کی تقلید جائز ہے، امام مالک مجتہد ہیں لیکن ایک دفعہ چالیس مسئلے پوچھے گئے تو صرف ـــ جواب دیا اور چھتیس کے بارے میں فرمایا: "لا أدري"۔ لہٰذا ایسے مسائل میں کسی اور مجتہد کی تقلید جائز ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فأما القادر على الاجتهاد فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه ـــ والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد"(٤).

''جس عالم کی رسائی درجہ اجتہاد تک ہو، اس کے لئے تقلید کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، صحیح قول یہ ہے کہ جس مسئلہ میں وہ اجتہاد سے عاجز ہو جائے اس میں کسی کی تقلید کر سکتا ہے''۔(۵)

---

ـــ إعلام الموقعين، فقهاء مصر: ٢٢/١، دار الكتب العلمية بيروت).

ـــ مجموعة الفتاوى: ٢٥/٢٠، مكتبة العبيكان).

ـــ عبارات کے متعلق مولانا امین اللہ پشاوری صاحب، ص: (۱۰۴-۱۰۵) پر تناقض ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کبھی ان ـــ مقلد اور کبھی مجتہد لکھتے ہیں: جواب یہ ہے کہ ہماری تحقیق یہی ہے جو ہم نے لکھی۔ اگر کسی کی تحقیق اس کے خلاف ہے اور وہ ـــ مجتہد قرار دیتا ہے تو یہ اس کی رائے ہے کوئی قرآن نہیں کہ اس کے ذریعے سے ہمیں الزام دیا جائے۔

ـــ مجموعة الفتاوى: ١١٣/٢٠، مكتبة العبيكان).

ـــ مجتہد کے لئے تقلید جائز ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق مولانا امین اللہ پشاوری صاحب نے مختلف عبارات نقل کیں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

## اتباع نفس جائز نہیں

اتباع نفس اور خواہشات کی پیروی حرام ہے اور حرام کی ضد واجب ہے اور یہ واجب عادتاً تقلید شخصی پر موقوف ہے اور مسلم قاعدہ ہے کہ ما یتوقف علیه الواجب فهو واجب، لہٰذا تقلید شخصی واجب ہے۔

نیز جب غیر مقلدین کے اکابر تقلید مطلق کو تسلیم کرتے ہیں تو مطلق من حیث أنه مطلق کا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ مطلق کا وجود خارج میں افراد کے ضمن میں ہوتا ہے، اس لئے کسی نہ کسی کی تقلید کرنی ہوگی اور خارج میں کوئی متبع ہوگا اور آپ متبع، لہٰذا تقلید شخصی پھر بھی متحقق ہو جائے گی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ اسی ایک کی تقلید کرو خواہشات پر عمل نہ کرو کہ اپنی مرضی کے مطابق ایک حکم مذہب شافعی سے تو دوسرا حنبلی سے لیا، کیونکہ یہ بھی جائز نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فيكونون في وقت يقلدون من يفسده، وفي وقت يقلدون من يصححه بحسب الغرض والهوى، ومثل هذا لايجوز باتفاق الأئمة" (۱).

اس کو تتبع رخص کہا جاتا ہے جو کہ حرام ہے کیونکہ دین تابعداری و فرمانبرداری کا نام ہے، اس میں مرضی کا دخل نہیں اور یہ آزادی تقلید شخصی نہ ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے کسی ایک امام کے مسلک کا پابند کیا جائے گا۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اسی آزادی کے مفاسد کو بیان فرماتے ہیں: "لأن ذلك يفتح باب التلاعب بالدين وفتح للذريعه

---

(۱) (مجموعة الفتاوى: ۳۲/۶۶، مكتبة العبيكان).

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) اور مذکورہ عبارت کو باقی عبارات کے خلاف قرار دیتے ہوئے لکھا (۱۰۱): سو دیکھے منظور صاحب نے اپنے بڑوں کی ساری باتیں چھوڑ دیں اور امام ابن تیمیہ کی تقلید کرنے لگے اور کوشش کر رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کی تقلید ثابت کریں۔ یہ کیا ہے؟ جب کہ یہ گزشتہ حوالہ جات نہیں دیکھ رہے ہیں جو ہم نے احناف اور دیوبندیوں کی کتابوں سے پیش کئے۔

جواب یہ ہے کہ کسی اختلافی مسئلے میں مختلف اقوال ہوتے ہیں ان مختلف اقوال کی وجہ سے کسی کو الزام دینا درست نہیں۔

ثانیاً: یہ عبارات کوئی قرآن تو نہیں، بلکہ آراء ہیں۔ اور آپ کو یہ حق کس نے دیا کہ ہم سے کسی اور کی عبارت تسلیم کروانے کی کوشش کریں۔ ہماری تحقیق یہی ہے جو ہم نے بیان کی۔ اگر آپ کو اس پر اشکال ہے تو مختلف عبارات جو اس مسئلے کے متعلق آرہی ہیں ان سے ہٹ کر قوی دلائل کے ذریعے ہمارے دعویٰ اور تحقیق کی تردید کریں۔

ثالثاً: تقلید کی تعریف اور اس کے مصداق میں ہر صفحے پر تبدیلی کی ضرورت آپ کو کیوں محسوس ہو رہی ہے؟ اگر کسی کی عبارت نقل کرنا اس کی تقلید کرنا ہے تو اس طرح کی تقلید تو آپ بکثرت کر رہے ہیں، بلکہ آپ نے تو احمد یار خان نعیمی صاحب کو بھی اپنا مقتدا بنایا ہے۔

ـــ حَـ لتحليل والتحريم بحسب الهوى"(۱).

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لو جاز اتباع أی مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعاً هواه، ويتخير بين التحليل والتحريم والواجب والجواز، وذلك يؤدي إلى انحلال ربقة التكليف بخلاف العصر الأول؛ فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث مهذبة، فعلى هذا يلزمه أن يجتهد في اختيار مذهب يقلده على التعيين"(۲).

"اگر یہ جائز ہوتا کہ جس مذہب کی تقلید کرنی ہے کر سکتے ہیں، تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ نفس و خواہشات کی پیروی میں مختلف مذاہب سے رخصتوں کو تلاش کیا جاتا، تحلیل و تحریم، واجب و جائز میں سے جس کو بھاتا اسی کو اختیار کیا جاتا تو اس طرح شریعت کی پابندی سے بھی آزادی مل جاتی، صحابہ و تابعین کے زمانے میں ایک امام کی تقلید موجودہ شکل میں اس لئے نہیں تھی کہ اس وقت مذاہب پوری طرح منقح نہیں تھے، اب جب کہ مذاہب واضح و منقح ہو گئے اور ماقبل میں ذکر کئے گئے خطرات بھی موجود ہیں اس لئے غیر مجتہد کے لئے لازم ہے کہ کسی مذہب معین کی پیروی کرے"۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصود وضع الشريعة"(۳).

"اگر مقلدین کو یہ اختیار ملتا کہ ائمہ کے مذاہب میں سے جس مسئلے کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں تو اس کا حاصل سوائے نفس و خواہشات کی پیروی کے کچھ نہ ہوتا اور یہ مقاصد شرع کے خلاف ہے"۔

علامہ مناوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن مثل هذه الالتزامات لكف الناس عن تتبع الرخص"(٤).

"ایک امام کی تقلید لازم ہے، اس قسم کی پابندیاں اس لئے لگائی گئیں تا کہ لوگ نفس و

---

(۱) مجموعة الفتاوى: ۳۲/٦٦، مكتبة العبيكان).

(۲) شرح المهذب، فصل في آداب المستفتي: ۱/۸۸، دار الفكر بيروت).

(۳) الموافقات: ٤/۸۲، المسألة الثالثة في بيان أن الشريعة كلها ترجع إلى أقوال واحدة في الفروع.

(٤) فيض القدير: ۲/٤۰۳، مكتبة نزار مصطفى الباز).

خواہشات کی پیروی میں رُخص تلاش نہ کرتے پھریں''۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك [أي تتبع الرخص في المذاهب] فسق لا يحل" (۱).

''علامہ ابن حزم نے اجماع نقل کیا ہے کہ مذہب میں رُخص تلاش کرنا فسق ہے جو کسی صورت جائز نہیں''۔

خلاصہ کلام جب عبارات بالا سے معلوم ہوا کہ تتبع رخص حرام ہے اور اس کا دروازہ تقلید شخصی سے ہی بند ہے اس لئے تقلید شخصی واجب ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے اس قاعدے کو بکثرت استعمال کیا ہے: إيجاب الشيء يوجب تحريم ضده، وتحريم الشيء يوجب إيجاب ضده. اگر کوئی چیز واجب ہو تو جانب مخالف میں وہ حرمت کو ثابت کرے گی جیسا کہ اقامۃ الصلوۃ اور ایتاء الزکوۃ فرض ہے تو جانب مخالف ترک صلوۃ وعدم ایتاء حرام ہے اور جہاں کوئی چیز حرام ہو تو جانب مخالف میں وہ وجوب کو ثابت کرے گی۔ ﴿لا تقربوا الزنى﴾ ترجمہ ہے لأن النهي يقتضي حرمة المنهي عنه جانب مخالف ترک زنا واجب ہے، شرک منہی عنہ ہے تو جانب مخالف توحید واجب ہے، تتبع رخص حرام ہے، لہٰذا ترک تتبع رخص واجب ہے اور ترک تتبع رخص عادتاً بغیر تقلید شخصی حاصل نہ ہوگا، ایک امام آپ کو پابند رکھے گا، اسی لئے تقلید شخصی کو واجب کہا جاتا ہے۔

## فروعات میں منع تقلید کا وبال

چلو مان لیا کہ تقلید شخصی واجب نہیں ہر ایک خود تحقیق کرے اور مجتہد بن جائے تو آپ بتائیں کہ غیر مقلدین میں اب تک کتنے مجتہدین گزرے ہیں؟ غیر مقلدین ڈرتے ہیں اور اپنے کسی مجتہد کا نام نہیں لیتے، یا پھر سب سے کہا جائے کہ دنیاوی کاروبار وغیرہ چھوڑ کر مدرسوں میں پڑھو اور خود تحقیق کرو۔ علامہ خطیب بغدادی نے بہت اچھے انداز میں اسے بیان فرمایا: "لو منعنا التقليد في هذه المسائل التي هي من فروع الدين لا حتاج كل أحد أن يتعلم ذلك، وفي إيجابه قطع عن المعايش وهلاك الحرث والماشية، فوجب أن يسقط" (۲)۔

---

(۱) (الموافقات: ۸۴/۴، المسألة الثالثة، مكتبة محمد على صبيح أزهر).

(۲) (الفقيه والمتفقه، باب الكلام في التقليد وما يسوغ منه وما لا يسوغ: ۶۸/۲، عباس أحمد الباز مكة).

"اگر ان فروعات میں تقلید سے روکا جائے تو اس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ ہر ایک پر تمام مسائل کا علم حاصل کرنا لازم ہوگا، اور اس میں نظام زندگی معطل ہو جائے گا (کیونکہ جب سب علم حاصل کرنے لگ جائیں تو باقی کام کون سنبھالے گا) لہٰذا یہ بات ہی درست نہیں کہ فروعات میں تقلید سے روکا جائے"۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً فكانت الحجة فيه الإجماع، ولأن المجتهد في الفروع إما مصيب وإما مخطئ مثاب غير مأثوم بخلاف ما تقدم، فلهذا جاز التقليد فيها بل وجب على العامي ذلك، وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضاً وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم، ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الاحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل وتعطيل الحرف والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا، ثم ماذا يصنع العامي إذا نزلت به حادثة إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد فإلى متى يصير مجتهداً، ولعله لايبلغ ذلك أبداً، فتضيع الأحكام، فلم يبق إلا سوال العلماء، وقد أمر الله تعالى سوال العلماء في قوله تعالى: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾ قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الاسلام الخمسة وما اشتهر ونقل نقلاً متواتراً؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك فلا وجه للتقليد"(۱).

## منکرین کے اعتراضات

حضرت رب العزت کا ارشاد ہے: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ [الأعراف: ۳].

"تم لوگ اس کتاب کا اتباع کرو جو تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے آئی ہے اور خدا تعالیٰ کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کا اتباع مت کرو"۔

(۱) روضة الناظر وجنة المناظر: ۲۰۶، أحمد الباز مكة)

ماأنزل کااتباع کرواور یہ صرف دو چیزیں ہیں: قرآن، حدیث۔ان کے علاوہ کسی کا اتباع نہ کرو۔

جواب یہ ہے کہ اتباع اور تقلید دونوں ایک ہیں اوران میں اتحاد ہے یادونوں الگ الگ ہیں؟اگر آپ
کے قائل ہیں تو آپ لامذہب اور مذہب غیر مقلدیت سے خارج ہوگئے،اس لئے کہ کسی بھی غیر مقلد نے ان
نہیں کیا۔اگر آپ ان کے تباین کے قائل ہیں کہ اتباع الگ اور تقلید الگ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ آیت میں
ہے لاتتبعوا تقلید کی نفی نہیں لا تقلدوا "ونفي أحد المتغايرين لا يستلزم نفي الآخر".

اسی طرح "لاتتبعوا" نہی از قبیل حکم ہے یادلیل، حکم اوردلیل میں فرق ہوتا ہے۔اقیموا الصلوۃ حکم
دلیل أقیموا الصلوۃ!! اتوا الزکوۃ حکم اوردلیل أتوا الزکوۃ!! أقیموا الصلوۃ حکم بھی ہواوردلیل بھی یہ
لہٰذا"لاتتبعوا" تو نہی ہے اور نہی از قبیل احکام ہے،اسے آپ کس طرح دلیل بناتے ہیں۔

اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں احکام زیادہ اوردلائل کم ہیں۔اب اس بات کو متعین کرنا کہ یہ حکم
دلیل، مجتہد کا کام ہے اور آپ جیسوں کو ہم مجتہد تسلیم نہیں کرتے۔

"ماأنزل" ماموصولہ ہے:سواء كان جلياً أو خفياً أي: الكتاب والسنة، اگلا جملہ اس کا صلہ
قاعدہ ہے کہ صلہ میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف لوٹے،آیت میں ضمیر "من دونه" کی
جو اسم موصول کی طرف لوٹ رہی ہے۔اب آپ یہ بتائیں کہ "من دونه" میں حصر حقیقی ہے یا حصر اضافی
مراد لیں کہ سوائے ماأنزل کے کسی کا اتباع نہ کرو تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم "ماأنزل" میں داخل نہیں
ذات کا بھی اتباع نہیں ہوگا، حالانکہ ارشاد ربانی ہے: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني﴾ أي:
[آل عمران: ٣١]. اسی طرح صحابہ کرام کے اتباع کی بھی نفی ہوجائے گی،جس کے قائل شاید آپ بھی نہ
اگر حصر اضافی ہے تو پھر مطلب یہ ہوگا ماأنزل کو لے لو اور غیر ماأنزل کو ترک کردو،اس سے نبی
اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اتباع کی نفی نہیں ہوگی،اسی طرح کسی امام ھدی کے اتباع کی نفی بھی نہ ہوگی۔لہٰذا
تقلید میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔

## دوسرا اعتراض

مقلدین کفار کی طرح قرآن وسنت کو پس پشت ڈال کر ائمہ کی بات مانتے ہیں: ﴿وإذا قيل
ماأنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا

[۱۰]۔

"جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ کے نازل کردہ حکم کا اتباع کرو تو یہ کہتے ہیں کہ ہم حکم نہیں مانتے، بلکہ ہم اس رسم کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے آباء واجداد کو پایا کیا یہ اپنے آباؤ اجداد کا اتباع کریں گے اگر چہ وہ عقل رکھتے ہوں اور نہ ہدایت یافتہ ہوں"۔

جواب یہ ہے کہ کفار کی مذمت بیان کی گئی ہے کہ حق کے مقابلے میں خودساختہ رسومات اور دین آباء کو ترجیح دیتے ہیں، حالانکہ ان کے آباء واجداد خود راہ راست سے بھٹکے ہوئے تھے۔ یہاں پر "لو" وصلیہ ہے اور "لو" وصلیہ جیسے ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ [النساء: ۷۸]. أي: كائنين في بروج مشيدة. اسی طرح یہاں بھی ہے: أيتبعون آباءهم حال كون آبائهم غير مهتدين"۔

یہاں بھی اتباع آباء کی مذمت ہے نہ کہ تقلید آباء کی، اگر آپ اسے مذمت تقلید پر پیش کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ تقلید واتباع کو ایک سمجھتے ہیں، جب کہ غیر مقلدین کا یہ مذہب نہیں، آپ نے غیر مقلدیت چھوڑنے سے پہلے تسلیم کیا؟ نیز اس بات سے ہمارا مدعا ثابت ہوگا کہ اتباع وتقلید ایک ہی چیز ہے۔ پھر ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کا یہ موقف (مغایرت تقلید واتباع) بالدلیل ہے یا بلادلیل؟ اگر بلادلیل ہے تو جو وعید آپ مقلدین پر چسپاں کرتے ہیں وہ آپ پر بھی صادق آتی ہے، اگر بالدلیل ہے تو آپ نے غیر مقلدیت کیوں چھوڑی؟ اسی طرح جب اس ایک مسئلے میں ہمارا مذہب قبول کر لیا تو باقی مسائل تقلید یہ میں بھی آپ کو لیت ولعل سے کام نہیں لینا چاہیے۔

اگر ہمارا مذہب غلط اور آپ کا مذہب (مغایرت اتباع وتقلید) درست تو پھر یہ واضح کریں کہ آیت میں مذمت ہے یا مقلدین کی؟ اور ظاہر ہے کہ آیت میں "اتباع" کی مذمت کو بیان کیا گیا ہے، اس سے تقلید کی مذمت کیسے ثابت ہوگی؟ اس لئے تغایر والی بات درست نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ تقلید واتباع دونوں میں اتحاد ہے یہی وجہ ہے کہ مفسرین اسی مقام پر تقلید کی بحث کو چھیڑتے ہیں، اور آیت مذکورہ میں اتباع مذموم کی مذمت ہے جسے ہم بھی مذموم کہتے ہیں۔ جس طرح تقلید کی دو قسمیں ہیں: تقلید محمود اور تقلید مذموم، اسی طرح اتباع کی بھی دو قسمیں ہیں: اتباع محمود اور اتباع مذموم۔

اتباع مذموم جیسے مذکورہ آیت اور ﴿ومن يتبع خطوت الشيطن﴾ [النور: ۲۱]. اور اتباع محمود جیسے

٦ـ اتباع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، اتباع الصحابة ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني﴾ [آل عمران: ٣١]. ﴿والذين اتبعوهم بإحسان﴾ [التوبة: ١٠٠].

علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وفي هذه الآية رد على التقليد المذموم أي: تقليد الآباء في المعصية واتباع الهوى بمقابلة القرآن والسنة، وأما تقليد المجتهد فهو ليس بمذموم بل محمود؛ لأنه تقليد في الحق، والتقليد في الحق أصل من أصول الدين"(١).

"اس آیت میں تقلید مذموم پر رد کیا گیا ہے، تقلید مذموم جیسے معصیت میں آباء واجداد کی پیروی کرنا، قرآن وسنت کے مقابلے میں خواہشات کی پیروی کرنا وغیرہ، جہاں تک تقلید مجتہد کا مسئلہ ہے تو وہ مذموم نہیں بلکہ تقلید محمود ہے کیونکہ تقلید مجتہد حق میں تقلید ہے اور حق میں تقلید کرنا دین کے اصولوں میں سے ہے"۔

علامہ شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صرح العلماء بأن التقليد واجب على العامي؛ لئلا يضل في دينه والله أعلم. فقد بان لك يا أخي مما نقلناه عن الأئمة الأربعة وغيرهم أن جميع المجتهدين دائرون مع أدلة الشريعة حيث دارت، وأنهم كلهم منزهون عن القول بالرأي في دين الله، وأن مذاهبهم كلها محررة على الكتاب والسنة كتحرير الذهب والجوهر"(٢).

اس آیت میں اس شخص پر رد ہے جس کا قول قرآن وسنت سے ہٹ کر ان کے مخالف ہو، رہا ائمہ مجتہدین کا تو ان کی حالت اس قسم کی نہیں وہ اس میں داخل نہیں۔

قاضی بیضاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وأما اتباع الغير في الدين إذا علم بدليل ما أنه محق كالأنبياء والمجتهدين في الأحكام، فهو في الحقيقة ليس بتقليد مذموم بل اتباع بما أنزل الله تعالى"(٣).

"جب کسی کے متعلق معلوم ہو جائے کہ وہ حق پر ہے جیسے انبیاء وائمہ مجتہدین تو دینی معاملات میں ان کا اتباع تقلید مذموم نہیں بلکہ اللہ کے احکامات کی پیروی ہے"۔

---

(١) (كذا في الجامع لأحكام القرآن: ٢/١٤١، إحياء التراث العربي).

(٢) (الميزان الكبرى: ١/٦٢، مصطفى البابي الحلبي).

(٣) (بيضاوي: ٨٥، مصطفى البابي الحلبي مصر).

...تکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "اتباع الغیر فی الدین بعد العلم بدلیل ما أنه محق اتباع ...
... لله تعالی، ولیس من التقلید المذموم بشیء"(١).

"دینی معاملات میں کسی کا اتباع کرنا جب کہ اس کے حق پر ہونے کا علم بھی ہو
... حقیقت اللہ کے احکامات کی پیروی کرنا ہے، تقلید مذموم کا اس سے کوئی ربط و جوڑ نہیں"۔

...تیمیہ رحمہ اللہ تقلید مذموم کی وضاحت کچھ اس طرح کرتے ہیں: "فهذا الاتباع والتقليد التي ذمه
... ...ى"(٢). اللہ رب العزت نے جس اتباع وتقلید کی مذمت کی ہے وہ خواہشات کی پیروی کرنا ہے۔
...تے ہیں: "فكل من عدل عن اتباع الكتاب والسنة وطاعة الله والرسول إلى عادته
... وقومه فهو من أهل الجاهلية المستحقين للوعيد، وكذلك من تبين له في مسئلة من
... الحق الذي بعث الله به رسوله ثم عدل منه إلى عادته فهو من أهل الذم والعقاب، وأما من
... عن معرفة حكم الله ورسوله، وقد اتبع فيها من هو من أهل العلم والدين، ولم يتبين له أن
... من قوله فهو محمود يثاب، لا يذم على ذلك ولا يعاقب"(٣).

"جو کوئی بھی قرآن وسنت اور اللہ و رسول کی اطاعت چھوڑ کر اپنے آباء و اجداد اور قوم
...کے طریقوں کو اپنائے وہ اہل جاہلیت میں سے ہے جو سخت وعید کے مستحق ہیں، اسی طرح اگر
...کے سامنے کسی مسئلہ میں حق واضح ہو جائے، اس کے باوجود وہ اپنی رسومات کو نہ چھوڑے تو
...مذمت و سزا کا مستحق ہے، البتہ جو از خود احکام شرع کی معرفت سے عاجز ہو اور اس میں وہ
...کی اتباع کرے اور نہ ہی اسے معلوم ہو کہ کسی اور کا قول اس سے راجح ہے تو وہ قابل تعریف
...ثواب ہے، اس اتباع پر نہ اس کی مذمت کی جائے گی اور نہ ہی وہ باعث عتاب ہوگا"۔

...شافعیہ مقلدین اللہ و رسول کی اطاعت سے اعراض نہیں کرتے بلکہ وہ مجتہدین کے علم و تقوی پر اعتماد
...ن کی بیان کردہ تشریحات کو برحق جان کر ان کی اتباع کرتے ہیں اور مجتہدین کو شارع نہیں بلکہ شارح

(١) ...: ٥٩٩/٢، رشيدية).
(٢) ...فتاوى: ١٣/٢٠، مكتبة العبيكان).
(٣) ...فتاوى: ١٢٥/٢٠، مكتبة العبيكان).

سمجھتے ہیں اور قرآن وسنت ہی کو پیش نظر رکھتے ہیں۔

## تیسرا اعتراض

اعتراض کرتے ہیں کہ "قواعد الفقہ" اور اسی طرح "اصول امام سرخسی" میں ہے: "قرآن وسنت اور امام کے قول میں تعارض ہو تو امام کے قول پر عمل کیا جائے گا"۔ یہ تو قرآن وسنت کا درجہ کم کر کے اماموں کا درجہ بڑھانا ہے۔

## جواب

علمی دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ جو بات بھی نقل کی جائے اسے مکمل نقل کیا جائے، ادھوری بات نقل کرنا ﴿یـٰـ أیھا الذین امنوا لاتقربوا الصلوة﴾. [النساء: ٤٣]. کو نقل کرنا اور ﴿وأنتم سکاری﴾ کو چھوڑ دینا سراسر ظلم ہے۔ دراصل یہ قاعدہ عامی کے لئے ہے جو صاحب اجتہاد نہیں اور قرآن وسنت کی باریکیوں کو نہیں سمجھتا، ماہر فن تو اس سے مستثنی ہے۔ اس لئے کہ اگر ماہر فن کے سامنے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ امام کا قول قرآن وسنت کے مخالف ہے تو اسے چاہیے کہ قرآن وسنت پر عمل کرے اور امام کے قول کو چھوڑ دے اور اس بات سے وہ حنفیت سے خارج نہیں ہوگا۔ کیوں کہ خود صاحب مذہب فرماتے ہیں: "إذا صح الحدیث فهو مذهبی". اور علامہ ابن تیمیہ کا قول پہلے گزر چکا کہ من کان عاجزاً عن معرفة حکم الله الخ". عاجز اگر کسی کامل کی اتباع کرے تو وہ قابل تعریف ہے۔



## چوتھا اعتراض

باوجودیکہ حنفیہ کہتے ہیں دلائل واضح ہونے کے بعد ماہر فن اگر قول امام کو خلاف حدیث پائے تو امام کے قول کو چھوڑ دے، حالانکہ ان کے ماہر فن حضرات جنہیں وہ شیخ الہند کے لقب سے ملقب کرتے ہیں یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ قول امام کمزور ہے پھر بھی اسے اختیار کرتے ہیں، جیسا کہ "تقریر ترمذی" میں ہے: "الحق والإنصاف أن الترجیح للشافعی فی هذه المسئلة ونحن مقلدون یجب علینا تقلید إمامنا أبی حنیفة"(١).

"حق وانصاف کی بات تو یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کے قول کو ترجیح دینی چاہیے
لیکن چونکہ ہم مقلد ہیں، لہٰذا ہم پر اپنے امام ابوحنیفہ کی تقلید واجب ہے"۔



---

(١) (تقریر الترمذی لشیخ الهند: ١/٣٦، سعید).

## جواب

اگرچہ ماہرین کو قول امام چھوڑنے کی اجازت ہے لیکن شیخ الہند اپنے کو ماہر فن نہیں بلکہ عامی شمار کرتے ہیں۔
ـــ ے فرماتے ہیں ہم امام صاحب کی تقلید کریں گے۔ نیز آپ کو شیخ الہند اور علامہ لکھنوی کے اقوال تو نظر آجاتے ہیں
ـــ مہ ابن ہمام اور علامہ زیلعی کے اقوال کو بھی ملاحظہ فرمائیں جو فرماتے ہیں حنفیہ کا مسلک دلائل سے ثابت
ـــ نیز آپ کو اس پر اطمینان نہیں تو چلیں ان مسائل کے بارے میں مناظرہ کرتے ہیں کہ حنفیہ ان مسائل میں کمزور
ـــ ہیں؟

## ـــ دلیل

﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾. [التوبة: ۳۱].

"انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا معبود بنالیا ہے"۔

کہتے ہیں کہ مقلدین بھی یہی کام کرتے ہیں، اپنے امام کو رب سمجھتے ہیں۔ تحلیل وتحریم اماموں کے ہاتھ میں
ـــ چیز کو وہ حلال کہیں مقلدین بھی حلال کہتے ہیں جس کو وہ حرام کہیں مقلدین بھی اسے حرام کہتے ہیں۔



## جواب

ـــ محض الزام ہے مقلدین ائمہ کو حلال وحرام بنانے والا نہیں بلکہ حلال وحرام بتانے والا سمجھتے ہیں۔ کسی کو کافر
ـــ ہے اور کافر بتانا الگ چیز ہے۔ ائمہ صرف حکم لگاتے ہیں پہلے وہ حلال وحرام پردہ خفا میں ہوتا ہے اور بعد
ـــ ہو جاتا ہے۔

ـــ مذمتِ تقلید میں اس آیت کو پیش کرنا بایں طور بھی درست نہیں کہ آیت میں یہود پر رد ہے کہ وہ مخالف
ـــ اپنے علماء، درویشوں کی اطاعت کرتے تھے، جب کہ تقلید مخالف شرع امور میں نہیں کی جاتی بلکہ تقلید تو
ـــ سمجھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کے لئے ہے، اور ائمہ مجتہدین کا درجہ صرف واسطے اور شارح کا ہے۔ علامہ
ـــ فرماتے ہیں: "وطاعةُ الله ورسوله وتحليلُ ماحلله الله ورسوله، وتحريمُ ماحرّمه الله
ـــ يجابُ ماأوجبه الله تعالى ورسوله واجبٌ على جميع الثقلين الإنس والجن، واجب على
ـــ في كل حال سراً وعلانيةً لكن لما كان من الأحكام مالا يعرفه كثيرٌ من الناس، رجع

الناس في ذلك إلى من يعلمهم ذلك؛ لأنه أعلم بما قاله الرسول وأعلم بمراده، فائمة المسلمين الذين اتبعوهم وسائل وطرق بين الناس وبين الرسول يبلغونهم ماقاله ويفهمونهم مراده بحسب اجتهادهم واستطاعتهم"(١).

"اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت، اللہ اور اس کے رسول کی حلال کردہ اشیاء کو حلال اور حرام کردہ اشیاء کو حرام سمجھنا، اللہ اور اس کے رسول نے جن چیزوں کو واجب بتلایا انہیں واجب سمجھنا، جن وانس ہر ایک پر ہر حال میں جلوت ہو یا خلوت واجب ہے، لیکن ان میں کئی احکام ایسے ہیں جنہیں عام لوگ نہیں جانتے تو وہ ان حضرات کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ان احکام کو بخوبی جانتے ہیں، لہٰذا ائمہ مسلمین جن کی اتباع کی جاتی ہے، وہ درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعلیمات لوگوں تک پہنچانے اور اپنے اجتہاد و استطاعت کے بل بوتے پر ان کی مراد سمجھانے کا ذریعہ اور واسطہ ہیں"۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ حلال وحرام بتانے کے وسائل اور ذرائع ہیں نہ کہ حلال وحرام بنانے کے، اس لئے کہ ائمہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مراد کو بہتر طریقے سے جانتے ہیں۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إذا ثبت أن الحق هو المعتبر دون الرجال، فالحق لايعرف دون وسائطهم، بل بهم يتوصل إليه، وهم الأدلاء على طريقه"(٢).

"جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حق کا اعتبار ہوتا ہے اشخاص کا اعتبار نہیں ہوتا لیکن حق کی پہچان بلاواسطہ اشخاص نہیں ہو سکتی کیونکہ اشخاص ہی حق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں"۔

ائمہ کی اطاعت مستقل طور پر نہیں کی جاتی بلکہ ان کی اطاعت تبعاً کی جاتی ہے۔ من حيث أنهم على طريق الحق. علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: "إنما يجب على الناس طاعة الله ورسوله، وهؤلاء أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم إنما يجب طاعتهم تبعاً لله ولرسوله لا استقلالاً"(٣).

---

(١) (مجموعة الفتاوى: ١٢٤/٢٠، مكتبة العبيكان).

(٢) (الاعتصام للشاطبي، الباب العاشر في بيان معنى الصراط المستقيم، ص: ٥٩٥، دار المعرفة).

(٣) (مجموعة الفتاوى: ١١٦/٢٠، مكتبة العبيكان).

## حدیث عدی بن حاتم

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی پیش کرتے ہیں: "حدثنا حسین بن یزید الکوفی، حدثنا عبدالسلام بن حرب، عن غطیف بن أعین، عن مصعب بن سعد، عن عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ قال: أتیت النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم، وفی عنقی صلیب من ذهب، فقال: یا عدی! اطرح عنك هذا الوثن، وسمعته یقرأ فی سورة البرأة: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون اللہ﴾ فقال: أما إنهم لم یکونوا یعبدونهم، ولکنهم کانوا إذا أحلوا لهم شیأً استحلوه، وإذا حرموا علیهم شیأً حرموه". هذا حدیث حسن غریب لا نعرفه إلا من حدیث عبدالسلام بن حرب. وغطیف بن أعین لیس بمعروف فی الحدیث"(۱).

"حضرت عدی بن حاتم فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اس حال میں کہ سونے کی صلیب میرے گلے میں لٹک رہی تھی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: عدی! اس بت کو اتار پھینکو، اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سورۃ البرأۃ کی یہ آیات تلاوت کرتے سنا ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون اللہ﴾ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ لوگ اپنے علماء اور درویشوں کی عبادت نہیں کرتے تھے لیکن ان کی حلال کردہ اشیاء کو حلال اور حرام کردہ اشیاء کو حرام سمجھتے تھے (اسی وجہ سے ان پر عبادت کرنے کا اطلاق کیا گیا)۔

یہ حدیث حسن غریب ہے، عبدالسلام بن حرب کی سند کے علاوہ کوئی دوسری سند ہمارے علم میں نہیں اور اس سند میں غطیف بن اعین ہیں جو روایت حدیث کے سلسلے میں معروف نہیں"۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کی سند پر کلام ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "[غطیف بن



---

(۱) جامع الترمذی، کتاب التفسیر، سورة التوبة: ۲/۱۴۰، سعید).

أ نیـ ] روی لـه الترمـذی حـدیثـاً واحـداً، وقـال: لیـس بـمـعروف فی الحدیث قلت: وضعفه ـ قطنی"(۱).

''غطیف ابن اعین: امام ترمذی نے ان کی روایت کردہ ایک حدیث نقل کی اور کہا کہ روایت حدیث کے سلسلے میں معروف نہیں ہیں، دار قطنی نے بھی انہیں ضعیف کہا''۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ سے اعراض کر کے احبار ور حبان کی باتوں ـ مانا جائے اور اس کی ہم بھی مذمت کرتے ہیں۔ علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"قال الربیع: قلت لأبي العالیة: کیف کانت تلك الربوبیة فی بنی إسرائیل؟ فقال: إنهم ربما وجدوا فی کتاب اللّٰه مایخالف أقوال الأحبار والرهبان، فکانوا یأخذون بأقوالهم، وما کانوا یقبلون حکم کتاب اللّٰه"(۲).

''ربیع کہتے ہیں کہ میں نے ابو العالیہ سے پوچھا ''بنی اسرائیل کس طرح غیر اللہ کی عبادت کرتے تھے''؟ ابو العالیہ نے جواب دیا: جب انہیں توراۃ میں کوئی ایسی بات ملتی جو ان کے علماء و درویش کی بات کے خلاف ہوتی تو وہ اپنے علماء و درویشوں کی بات لیتے اور توراۃ کو پس پشت ڈالتے تھے''۔

جب کہ تقلید کا تعلق مسائل غیر منصوصہ اور منصوصہ متعارض فیہا سے ہے۔ ائمہ مسائل غیر منصوصہ کا حکم بتاتے ہیں اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ کتاب اللہ کی مخالفت تب ہوگی جب وہ حکم کتاب اللہ میں موجود ہو، جب وہ حکم قرآن وسنت میں ہے ہی نہیں تو خلاف کیسے؟ علامہ ابن تیمیہ کے حوالے سے گزرا کہ ''امام تو اللہ اور اس کے رسول کا حکم بتانے میں واسطہ اور ذریعہ ہوتا ہے'' نہ کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف حکم بتائے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"وأما تقلید من بذل جهده فی اتباع ما أنزل اللّٰه تعالی، وخفی علیه بعضه، وقلدفیه من هو أعلم منه فهذا محمود غیر مذموم ومأجور غیر مأذور"(۳).

''جو اللہ کے نازل کردہ احکامات کی پیروی میں حد درجہ کوشش کرے پھر بھی بعض احکام

---

(۱) (تهذیب التهذیب: ۲۵۱/۸، دار صادر بیروت).

(۲) (تفسیر کبیر: ۳۷/۱۰، دار الکتب العلمیة طهران).

(۳) (إعلام الموقعین: ۱۳۰/۲، دار الکتب العلمیة).

ان کی سمجھ سے بالاتر ہوں اور وہ ان احکام کی معرفت حاصل کرنے میں اپنے سے زیادہ جاننے والے کی تقلید کرے تو یہ شخص قابل تعریف اور لائق ثواب ہے نہ کہ قابل مذمت اور لائق گناہ"۔

## تیسواں اعتراض

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرتے ہیں: "عن جابر بن عبد الله، قال: كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، فخط خطاً، وخط خطين عن يمينه وخط خطين عن يساره، ثم وضع يده في الخط الأوسط، فقال: هذا سبيل الله، ثم تلا هذه الآية: ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾ (۱).

"حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت عالیہ میں بیٹھے تھے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے درمیان میں ایک لکیر کھینچی، دو لکیریں اس کی دائیں جانب اور دو لکیریں بائیں جانب کھینچیں، اور درمیانی لکیر پر ہاتھ رکھ کر فرمایا: یہ اللہ کا راستہ ہے، اس کے بعد یہ آیت تلاوت فرمائی: ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾.

استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ درمیانی خط اہل حدیث کا ہے اور ارد گرد والے خطوط حنفیت، شافعیت، حنبلیت اور مالکیت کے ہیں، لہٰذا اہل حدیث کے مسلک پر عمل کرو اور باقی چھوڑ دو ورنہ گمراہ ہو جاؤ گے۔

**جواب:** مذکورہ حدیث سنداً متکلم فیہ ہے اس میں مجالد بن سعید پر کلام کیا گیا ہے: "روى عن الشعبي، وعنه ابنه اسمعيل وأبو خالد الأحمر، قال البخاري: كان يحي بن سعيد يضعفه. وكان ابن مهدي لا يروي عنه، وكان أحمد بن حنبل لايراه شيأ، وقال ابن مديني: قلت يحي بن سعيد مجالد قال في نفسي منه شيء" (۲).

"مجالد بن سعید: شعبی سے روایت کرتے ہیں اور ان کے صاحبزادے اسمعیل اور ابو خالد احمر ان سے روایت کرتے ہیں، امام بخاری ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن سعید

(۱) سنن ابن ماجه: ۳، باب اتباع سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، قديمي).

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۰/۳۹-۴۰، دار صادر، بيروت).

انہیں ضعیف قرار دیتے تھے، اور ابن مہدی ان سے روایت نہیں نقل کرتے تھے، امام احمد بن حنبل کے ہاں ان کی کوئی حیثیت نہ تھی، ابن مدینی فرماتے ہیں: میں نے یحیی بن سعید کے سامنے مجالد کا تذکرہ کیا تو یحیی بن سعید نے کہا خالد کے متعلق دل میں کھٹک ہے"۔

دراصل حدیث میں طرق باطلہ کے بارے میں فرمایا کہ ان پر مت چلو اور ائمہ اربعہ کے سبل برحق ہیں۔

**اعتراض:** حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث: "لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن امن امن وإن كفر كفر"(۱).

سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں تصریح آگئی کہ دین کے سلسلے میں کوئی شخص کسی دوسرے کی تقلید نہ کرے کہ وہ ایمان لائے تو یہ بھی ایمان قبول کرے، اگر وہ کفر اختیار کرے تو یہ بھی کافر بن جائے۔

**جواب:** حدیث میں تقلید فی الایمانیات کا ذکر ہے" إن امن امن وإن كفر كفر" اور محض تقلید محض کے ہم بھی منکر اور مخالف ہیں۔ ہم تو مسائل غیر منصوصہ اور منصوصہ متعارض فیہا میں تقلید کے قائل ہیں۔ ان میں امام کے قول پر عمل کیا جائے گا، اس لئے حنفیہ پر اعتراض کرنا درست نہیں۔ علاوہ ازیں روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں: "وإن كنتم لابد متقدين فاقتدوا بالميت؛ فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة".

نیز اس روایت سے تقلید مذموم کی نفی ہورہی ہے، تقلید محمود کی نفی پر اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ روایت کے الفاظ دوسری جگہ یوں ہیں: "لا يقلدن أحد أحداً وإن اهتدى". یہاں پر "إن" وصلیہ ہے مطلب یہ ہے کہ "إن" وصلیہ قلت پر دلالت کرتا ہے۔ تو معنی یہ ہوگا ایک ایسا شخص جو راہ راست پر نہیں اور اس کی خطائیں غالب ہیں، اگرچہ کبھی وہ صحیح کام بھی کرے تب بھی اس کی اتباع و پیروی نہ کرو۔ "وإن اهتدى" کیونکہ ایسے شخص کے صحیح افعال و اقوال کی مقدار کم ہے۔

ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ امام صاحب کے مسائل صحیحہ زیادہ ہیں یا غلط مسائل؟ غیر بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام صاحب کے مسائل صحیحہ کی تعداد زیادہ ہے۔

امام سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "یاهذا ! أتتقع في رجل سلم له جميع الأمة ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع". اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ مروجہ علوم کے تین تہائی حصے پر امام صاحب

---

(۱) (مجمع الزوائد، باب في القياس والتقليد: ۱/ ۱۸۰، دار الفکر).

۔۔۔ ہے جب کہ ایک تہائی میں بھی امام صاحب ان سے مقابلہ کرتے ہیں (۱)۔

**اعتراض:** قرآن کریم میں اللہ رب العزت نے خود اصول بیان کیا: ﴿فإن تنازعتم فی شیء فردوہ ۔۔۔ لہ والرسول﴾ بوقت اختلاف قرآن وحدیث کی طرف رجوع کرو اور جو مسئلہ قرآن وحدیث کے مطابق ہو ۔۔۔ پر عمل کرو، ائمہ مجتہدین کا آپس میں اختلاف ہے، لہٰذا اس اصول کے پیش نظر ہم ائمہ کے اقوال کو قرآن وحدیث ۔۔۔ روشنی میں پرکھیں گے، جس کا قول قرآن وسنت کے مطابق ہو، اسی کو لیں گے۔

**جواب:** آیت کا سیاق وسباق خود اس پر دال ہے کہ یہ حکم مجتہدین کے لئے ہے کیونکہ اولاً عوام کو حکم دیا کہ ۔۔۔ دوسری اطاعت کریں تو کیا جو حضرات خود مقلد ہیں اور اولی الامر کے متبع، وہ مجتہدین کے اختلاف میں فیصلہ کریں ۔۔۔ یا للعجب۔

حالانکہ اجتہاد وافتاء کا اہل کون ہے؟ امام احمد فرماتے ہیں: "ینبغی للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا ۔۔۔ يكون عالماً بوجوه القرآن عالماً بالأسانيد الصحيحة، عالماً بالسنن. وقال فی رواية أبی الحارث: ۔۔۔ تجوز الفتيا إلا لرجلٍ عالمٍ بالكتاب والسنة. وقال فی رواية حنبل: ينبغي لمن افتىٰ أن يكون عالماً ۔۔۔ من تقدم. وقال في رواية محمد بن عبيد الله بن المنادی، وقد سمع رجلاً يسأله: إذا حفظ ۔۔۔ مائة ألف حديثٍ يكون فقيهاً؟ قال: لا، قال: فمائتی ألف؟ قال: لا، قال: فثلاث مائة ألف؟ ۔۔۔: لا، قال: فأربعمائة ألف، قال بيده هكذا، وحركها. وقال عبدالله بن أحمد: سألت أبی عن ۔۔۔ يكون عنده الكتب المصنفة فيها قول رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم والصحابة ۔۔۔ وليس للرجل بصيرةٌ بالحديث الضعيف المتروك ولا الإسناد والقوي من الضعيف، فيجوز ۔۔۔ يعمل بماشاء ويتخير منها، فيفتي به ويعمل به؟ قال: لايعمل حتى يسأل مايؤخذبه منها، فيكون ۔۔۔ على أمرٍ صحيح يسأل من ذلك أهل العلم(۲) .

"جب کسی شخص کو علوم قرآن، اسانید صحیحہ واحادیث میں مہارت حاصل ہو تبھی فتویٰ دینا اس کے لئے مناسب ہے۔ ابوالحارث کی روایت میں ہے: جسے قرآن وحدیث کا اچھی طرح

---

(۱) المبسوط للسرخسی: ۱/۷۱، مقدمة المؤلف، غفاریه).

(۲) إعلام الموقعين، فصل فی كلام الأئمة فی أدوات الفتيا: ۱/۶۵-۶۶، دار الجيل).

علم نہ ہو اسے فتویٰ دینا جائز نہیں۔ حنبل کی روایت میں ہے: مفتی کو چاہیے کہ متقدین کے اقوال سے بھی واقف ہو۔ ایک شخص نے امام احمد سے پوچھا: اگر کوئی شخص ایک لاکھ احادیث یاد کرے تو وہ فقیہ ہوگا؟ امام احمد نے جوب دیا: نہیں، پھر کہا دو لاکھ احادیث یاد کرے تو فقیہ ہوگا؟ فرمایا: نہیں، پھر پوچھا تین لاکھ احادیث یاد کرنے والا فقیہ ہوگا؟ فرمایا: نہیں، سائل نے کہا چار لاکھ احادیث یاد کرے تب فقیہ ہوگا؟ امام احمد نے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کر کے انہیں ہلایا اور فرمایا: اتنی احادیث یاد ہوں تب فقیہ ہوگا۔

عبداللہ بن احمد فرماتے ہیں: میں نے اپنے والد سے پوچھا اگر کسی کے پاس حدیث و آثار صحابہ و تابعین کی کتابیں ہوں لیکن اسے احادیث پرکھنے کا ملکہ، قوی وضعیف سند کی تمیز نہ ہو تو آیا ایسے شخص کے جائز ہے کہ حدیث و آثار میں سے کسی کو بھی اختیار کرے، فتویٰ دے اور عمل کرے، امام احمد نے فرمایا: اسے ایسا کرنے کی اجازت نہیں، البتہ اگر وہ اہل علم سے پوچھ کر صحیح مسئلے پر عمل کرے تو درست ہے"۔

قال الشافعی فیما رواه عنه الخطیب فی کتاب "الفقیه والمتفقه" له: لایحل لأحد أن یفتی فی دین الله إلا رجلاً عارفاً بکتاب الله بناسخه ومنسوخه ومحکمه ومتشابهه وتأویله وتنزیله ومکیه ومدنیه، وما أرید به، ویکون بعد ذلك بصیراً بحدیث رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم، وبالناسخ والمنسوخ، ویعرف من الحدیث مثل ماعرف من القرآن، ویکون بصیراً باللغة، بصیراً بالشعر، ومایحتاج إلیه للسنة والقرآن، ویستعمل هذا مع الإنصاف، ویکون بعد هذا مشرفاً علی اختلاف أهل الأمصار، وتکون له قریحة بعد هذا، فإذا کان هذا فله أن یتکلم ویفتی فی الحلال والحرام، وإذا لم یکن هکذا فلیس له أن یفتی"(١) .

"الفقیہ والمتفقہ" میں خطیب امام شافعی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں: امور دینیہ میں فتویٰ دینے کا اہل وہ شخص ہے جو علوم قرآنیہ: ناسخ ومنسوخ، محکم ومتشابہ آیات اور ان کی تاویل، نزول آیات، مکی و مدنی سور اور مقصدِ قرآن سے اچھی طرح واقف ہو، اس کے ساتھ

(١) (إعلام الموقعین، شروط الإفتاء عند العلماء: ١/٤٨، دار الجیل).

۔ نیز اسے حدیث میں بھی مہارت تامہ حاصل ہو، احادیث منسوخہ، محکمہ وغیرہ سے واقف ہو اور لغت میں ماہر ہو، اشعار میں بھی اسے ملکہ حاصل ہو تا کہ بوقتِ ضرورت قرآن و حدیث سمجھنے میں ممد و معاون ہوں۔ ان تمام امور کے علاوہ حق و انصاف سے دامن گیر رہے اور معاصرین کے اختلاف پر بھی نظر رکھے اور بیدار مغز بھی ہو۔ جب یہ صفات کسی میں پائی جائیں تو اسے کچھ بات کہنے اور حلال و حرام سے متعلق فتویٰ دینے کی اجازت ہے، اگر یہ صفات نہیں تو وہ اہل فتویٰ نہیں کہلائے گا"۔

مجتہد و مفتی کے لئے اتنی سخت شرائط اور مجتہدین میں اختلاف ہو تو ﴿فان تنازعتم في شيء فردوه إلى ... ﴾ کے پیش نظر غیر مقلدین فیصلہ کریں اور اپنی رائے سے بعض مجتہدین کو مخطی اور بعض کو مصیب قرار دیں یہ جہل کا انصاف ہے۔ جب ایک عام عالم کو فتویٰ دینے کی اجازت نہیں تو چہ جائیکہ ایک عام شخص جسے قرآن و حدیث سے واقفیت نہیں، نہ ہی صرف و نحو و دیگر علوم پر عبور ہے، وہ مجتہدین کا حَکَم کیسے بن سکتا ہے؟

**اعتراض:** امام صاحب مہدی و مہتدی ہیں یا ضال و مضل؟ اگر آپ اپنی فطرت سے مجبور ہو کر ضال ...

**جواب:** یہ تو بالکل غلط ہے، کسی نے بھی امام صاحب کو ضال و مضل نہیں کہا بلکہ مہدی و مہتدی اور مجتہد تسلیم کیا ہے۔ ... کہنے والا کوئی بدنصیب ہی ہو سکتا ہے۔ انسانوں میں مضل خود بھی ضال ہوتا ہے۔ جب آپ امام صاحب کو ... تسلیم کرتے ہیں تو انہی کے بتائے ہوئے راستے پر ہم گامزن ہیں، لہٰذا ہم کیسے ضال ٹھہرے!!

... بھی کہتے ہیں کہ چلو مان لیا امام صاحب مہدی و مہتدی ہیں لیکن معصوم تو نہیں، ان سے غلطی ہو سکتی ہے اور ... بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی۔ آپ تو ہر مسئلے میں امام صاحب کی بات کو لیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ حنفی لاکھوں مسائل کا مجموعہ ہے۔ ان میں مسائل غیر منصوصہ، منصوصہ متعارض فیہا ... ہیں۔ یہ سارے کے سارے مسائل غلط ہیں یا سب کے سب صحیح یا پھر کچھ صحیح اور کچھ غلط۔ ان میں تین احتمالات ہو گئے۔

**پہلا احتمال**

پہلا احتمال کہ سارے کے سارے غلط ہیں، کیا آپ کے پاس کوئی دلیل ہے کہ سب کے سب مسائل غلط ہیں ... صرف آپ کے کہنے کی وجہ سے غلط قرار پائے۔ اگر آپ کا ان کو غلط قرار دینا دلیل ہے اس کے علاوہ کوئی

یماں نہیں تو یہ سفسطہ ہے اور سوفسطائیہ کی بات معتبر نہیں۔

اگر آپ انہیں بالدلیل غلط قرار دیتے ہیں تو دلیل کیا ہے؟ صرف کسی ایک دلیل سے تمام مسائل کی تصحیح کریں گے یا ہر ایک مسئلے کی تغلیط مستقل دلیل سے کریں گے۔ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ایک دلیل سے سب مسائل کی تصحیح کی جائے، لہٰذا پہلے آپ مسئلے کو متعین کریں اور پھر اس کی تغلیط پر دلیل پیش کریں تاکہ علمی دیانت کا حق ادا ہو جائے۔

## دوسرا احتمال

دوسرا احتمال یہ ہے کہ سب مسائل درست ہیں، اگر آپ اسے تسلیم کرتے ہیں تو پھر مناظرے اور بحث مباحثے کی کیا ضرورت؟

## تیسرا احتمال

کچھ مسائل صحیح اور کچھ غلط ہیں تو اس میں آپ متعین کریں کہ زیادہ صحیح ہیں یا غلط، کچھ کو متعین کریں۔ تو زیادہ صحیح ہیں تو اعلان کریں کہ میں ان مسائل میں حنفی بن گیا، یہ لکھ کر دو پھر باقی میں بحث کریں گے، اگر زیادہ غلط ہیں تو اس اکثریت کی تعیین کی جائے تاکہ ان میں بحث کریں اور اگر معلوم ہی نہیں اکثریت صحیح ہے یا غلط تو یہ نری جہالت ہے کہ اس حالت میں آپ بحث و مباحثہ کر رہے ہیں اور امام صاحب پر الزام تراشی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔

## فقہ حنفی کی تعریف

اصل بات یہ ہے کہ فقہ حنفی ان تمام مسائل کا نام نہیں جو فقہ حنفی کی کتابوں میں مذکور ہیں بلکہ فقہ حنفی الأقوال التی یفتی بھا ویعمل بھا کا نام ہے۔ جن اقوال پر فتویٰ ہے اور ان پر ائمہ نے عمل کیا ہے۔ فقہ حنفی میں موجود تمام کا جواب دینا ہمارے ذمے لازم نہیں، اگر آپ صرف مفتی بہ و معمول بہ قول کے بارے میں ثابت کریں کہ قرآن و سنت کے خلاف ہے تو پھر ہم بحث کریں گے۔ ضعیف اور مرجوح اقوال کو تو ہم خود قابل اعتناء نہیں سمجھتے، "شرح عقود رسم المفتی" میں لکھا ہے: "الواجب علی من أراد أن یعمل لنفسہ أو یفتی غیرہ أن یتبع القول الذی رجحہ علماء مذھبہ، فلا یجوز لہ العمل أو الإفتاء بالمرجوح ...... وقد نقلوا الإجماع علی ذلک"(۱)

"جو خود کسی قول پر عمل کرنا چاہے یا کسی کو فتویٰ دینے کا ارادہ کرے تو اس پر لازم ہے کہ

---

(۱) (شرح العقود: ۳۵، ۱۶۲، الرشید وقف).

اس قول کی پیروی کرے جسے مذہب کے علماء نے راجح قرار دیا ہو، مرجوح قول پر عمل کرنا یا فتویٰ دینا قطعاً جائز نہیں...... اور اس پر علماء نے اجماع نقل کیا ہے"۔

یہ بعینہ اسی طرح ہے جیسے کتب احادیث میں صحیح، حسن، ضعیف وغیرہ احادیث موجود ہیں لیکن محدثین صرف انہی احادیث کو قابل اعتناء سمجھتے ہیں جو از قبیل صحیح یا حسن ہوں۔ موضوع ضعیف وغیرہ کو معتبر قرار نہیں دیتے۔ حدیث کہ کتب احادیث میں جو حدیث بھی آجائے محدثین پر لازم ہے کہ اس کا جواب دیں، درست نہیں۔ (۱)

اگر آپ پھر بھی حنفی سے ہر ہر قول کا جواب طلب کرتے ہیں تو پھر اولاً ہمیں اپنے اصول قرآن وحدیث کے آیاتِ منسوخہ اور احادیث غیر معمول بہا کا جواب دیں، اس لئے کہ ہر حدیث صحیح پر عمل کرنا ضروری نہیں۔

---

(۱) حبیب الرحمن یزدانی صاحب یہاں بھی زور آزمائی کرتے ہوئے ص: (۱۳۲) فرماتے ہیں: احناف خود لکھتے ہیں کہ مقلدین بھی جانتے ہیں کہ فقہ حنفی کی کتابوں میں صحیح اور غلط ہر دو مسئلے پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح اس میں کچھ امام ابو حنیفہ کے اقوال ہیں اور کچھ دوسری باتیں ہیں تو اس کا فرق ہونا چاہیے تاکہ پوری فقہ امام صاحب کی طرف منسوب نہ ہو جائے۔ لہذا مقلد کو اپنی فقہ کی تحقیق کرنی چاہیے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ مولویوں کی کتابوں میں آپ تحقیق کرتے ہیں تو کتاب وسنت میں کیوں نہیں کرتے؟ جو کہ سرچشمے ہیں اور ان فقہ کی کتابوں کا یہ مقام نہیں ہے۔ پھر علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی عبارات اور تحفۃ الناظر کی مذکورہ عبارت لکھنے کے بعد لکھتے ہیں: پس ہم کہتے ہیں کہ مفتی بہ اور غیر مفتی بہ معلوم کرنے کے لئے بھی تحقیق درکار ہے اور اگر مفتی بہ معلوم بھی ہو جائے پھر بھی مشکوک مسئلہ ہے، کیوں کہ اس کی اساس تقلید پر ہے۔

مولانا کو کم از کم یہاں وسعتِ ظرفی کا مظاہرہ کرتے ہوئے احناف کی تعریف کرنی چاہیے تھی کہ وہ ہر مسئلے کو قابلِ اعتناء نہیں سمجھتے بلکہ صرف مفتی بہ اقوال پر ہی عمل کرتے ہیں، لیکن فطری طبیعت نے یہاں بھی اعتراض پر مجبور کیا۔ جہاں تک مولانا کی اس بات کا تعلق ہے کہ کتاب وسنت میں تحقیق کیوں نہیں کرتے تو یہ بداہت کا انکار ہے۔ حدیث وتفسیر میں احناف کی لکھی ہوئی لاتعداد کتب مولانا کے اس تجاہلِ عارفانہ کی تردید کرتی ہیں۔ یہ کہنا کہ مفتی بہ اور غیر مفتی بہ معلوم کرنے کے لئے تحقیق درکار ہے اور اگر مفتی بہ معلوم بھی ہو جائے پھر بھی مشکوک مسئلہ ہے، کیوں کہ اس کی اساس تقلید پر ہے۔ مولانا کی یہ دلیل غیر مسلموں کے لئے بہت وزنی ہے کہ مسلمان سب ہی مشکوک مسائل پر چل رہے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر مفتی بہ اور غیر مفتی بہ کی تحقیق آپ کے لئے مشکل ہے اور آپ اسے مشکوک جانتے ہیں تو آپ اس پر عمل نہ کریں۔ دوسروں کو اس کا الزام دینے کا حق آپ کو نہیں کہ وہ بھی آپ کی تحقیق کو حرف آخر مانتے ہوئے اس پر عمل کریں۔ ہم تو صرف مفتی بہ و غیر مفتی بہ کی بخوبی تحقیق کرتے ہیں، بلکہ یقین کے درجے میں ان پر عمل کرتے ہیں۔ نیز ص (۱۳۲) پر آپ کا اقرار موجود ہے کہ ہمارے عام مسائل چار مذاہب میں موجود ہیں تو کیا یہ کہنا بجا نہیں کہ آپ کے عام مسائل بھی مشکوک ہیں۔

اگر آپ ہم سے "ھدایہ" وغیرہ کے ہر ہر مسئلے پر عمل کرانا چاہتے ہیں تو اولاً "بخاری" کی ہر ہر حدیث پر عمل کریں۔ کتاب التفسیر میں ﴿فأتوا حرثكم انى شئتم﴾ [البقرة:۲۲۳] کی تفسیر میں حضرت ابن عمر کی صحیح بول قائماً، فجر کی سنتیں پڑھ کر سو جانا اور پھر اٹھ کر فرض پڑھنا۔ اور ایسی دیگر احادیث موجود ہیں ان پر عمل کریں۔ بخاری میں کتنی احادیث مرفوعہ اور اقوال صحابہ موجود ہیں لیکن ان پر آپ کا عمل نہیں اس لئے کہ آپ اقوال صحابہ کو حجت ہی نہیں سمجھتے۔

**الزام:** کہتے ہیں کہ متاخرین کے بہت سے اقوال ایسے ہیں وہ فقہ حنفی کے مخالف ہیں، آپ کے متاخرین خود فقہ حنفی سے بے زار ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر متاخرین قواعد وضوابط اور متقدمین کے فتاویٰ کی روشنی میں کوئی حکم جاری کریں تو اس سے کہاں لازم آتا ہے کہ وہ فقہ حنفی سے بیزار ہیں۔ اس طرح تو غیر مقلدین کئی احادیثوں پر عمل نہیں کرتے، لہٰذا کہا جائے گا کہ غیر مقلدین حدیث سے بیزار ہیں۔

**جواب:** دراصل بات یہ ہے کہ یہ اس قسم کے مسائل ہیں جن میں متاخرین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اس زمانے میں اس قول پر عمل ہوگا اور پہلے والے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا یعنی تبدل زمان سے حکم بھی تبدیل ہوگا۔ اور اس سے فقہ حنفی سے خروج لازم نہیں آتا، ایسے مسائل کی تعیین اہل فن اور ماہرین کریں گے۔

### امام معصوم نہیں

کہتے ہیں کہ "امام معصوم نہیں ان سے غلطی ہو سکتی ہے۔" یہ بات درست ہے کہ امام معصوم نہیں اور ان سے غلطی ہو سکتی ہے لیکن آپ یہ کہتے ہیں کہ "یہ مسئلہ غلط ہے" اور "ہو سکتا ہے" میں بہت فرق ہے۔ صرف اس احتمال کی وجہ سے آپ امام صاحب کے سارے استنباطات کو غلط قرار دیتے ہیں۔ احتمال تو ہر مسئلے میں نکلتا ہے احتمال کی بنیاد پر رد کرنا اور حقائق کو ٹھکرانا کسی صورت میں درست نہیں۔ احتمال تو (نعوذ باللہ) قرآن میں بھی ہو سکتا ہے تو کیا اس کی وجہ سے (معاذ اللہ ثم معاذ اللہ) آپ قرآن کو غلط قرار دیں گے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ قرآن کے بارے میں تو ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ۹]، موجود ہے تو اس پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ بھی خود بنائی ہوئی ہو۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں محض احتمال کی وجہ سے کسی مسئلہ کو غلط نہیں قرار دیا جا سکتا۔ عقل کسی چیز کو نہیں چھوڑتی۔ ہر چیز کے اندر احتمال نکال لیتی ہے، عقل تو یہ بھی کہتی ہے کہ آدمی اچھا

...کی اور سے پیدا ہوا ہو۔ قرآن کریم کی آیت ﴿یعرفونه كما يعرفون أبناء هم﴾ [البقرة:١٤٦]،
حضرت عبداللہ بن سلام نے فرمایا: ٹھیک ہے قرآن کی آیت یہ کہتی ہے لیکن ہم کو اپنے بیٹوں کے بارے میں
... نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نبوت کے متعلق یقین ہے۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ہمارے بیٹے
... اس بارے میں تو شک کیا جاسکتا ہے لیکن نبی کی نبوت کے بارے میں ہمیں کوئی شک نہیں۔ اس پر
... سے رونے لگے اور حضرت عبداللہ بن سلام کا ماتھا چوم لیا(۱)۔

**الزام:** ائمہ کرام نے خود اپنی تقلید سے منع کیا کہ ہماری تقلید نہ کرنا اور آپ زبردستی انہیں مقلد اور اپنے کو مقلِد
...

**جواب:** ائمہ نے صرف ان مسائل میں تقلید سے منع کیا جو مسائل منصوصہ غیر متعارض فیہا ہیں۔ باقی
... میں تقلید سے منع نہیں کیا کیونکہ مسائل اجتہادیہ میں تقلید سے منع کرنا کاروبار زندگی کو بند کرنے کے
... جیسا کہ خطیب کے حوالے سے گزرا "لو منعنا التقليد في هذه المسائل الخ".

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں "ائمہ نے ان لوگوں کو تقلید سے منع کیا جن میں اجتہاد کی صلاحیت ... إنما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد"(۲).

... شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو [المنع] محمول على من له قدرة على استنباط الأحكام ... والسنة"(۳).

"جو لوگ قرآن وسنت سے مسائل استنباط کرنے کی قدرت رکھتے ہیں انہیں تقلید سے ... کیا گیا ہے"۔

## ... سے گفتگو کے طریقے

... بھی غیر مقلد سے واسطہ پڑے تو حدیث کی دو تین کتابیں رکھ لیں اور کہیں کہ نماز کے متعلق گفتگو کرتے ... سے پہلے تکبیر تحریمہ ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ فرض، واجب، سنت؟ پھر رفع الیدین عند التکبیر، ثنا،

---

(۱) ...: ٢/١٣، دار إحياء التراث العربي).

(۲) ... المفيدة: ١/٤٤٤، قديمي).

(۳) ... الكبرى: ١/٦٢، مصطفى البابي الحلبي، مصر).

طریقہ

محدثین سند حدیث بیان کرتے وقت کہتے ہیں: حدثنا فلان مثلاً حدثنا الحمیدی ،حمیدی محدث ہیں
...ین کرتے ہیں۔حمیدی کی بات (حدثنا فلان) آپ کے نزدیک حجت ہے یا نہیں؟ اگر حجت نہیں تو آپ
...یلِ دلیل کیوں آئے؟ اگر حجت ہے تو حمیدی اطیعوا اللہ میں داخل ہے یا اطیعوا الرسول میں؟ یہ تو آپ
...حمیدی سچا ہے تو حمیدی کو سچا (صادق) کہنے والا کون ہے؟ علامہ زیلعی، حافظ ابن حجر، ابن عدی وغیرہ۔تو
...یا دلیل ہے کہ یہ خود سچے ہیں اور ان کی بات معتبر ہے۔اور ان کی بات بھی تو قرآن وحدیث نہیں جو آپ
...تے ہیں۔

...میدی، علامہ ذہبی، حافظ ابن عدی وغیرہ کے سچا ہونے پر کون سی دلیل قطعی ہے، ان کے بارے میں آپ
...۔اکثریت نے ان کو سچا قرار دیا ہے، لہٰذا یہ سچے ہیں، تو امام صاحب کے عادل وثقہ ومجتہد مصیب ہونے کو
...ت تسلیم کرتی ہے، ادھر آپ کیوں کتراتے ہیں۔

...

...یث کی اقسام متواتر مشہور عزیز، غریب، تواتر الاسناد، تواتر لفظی ومعنوی، اسباب طعن وجرح، ضعیف کی
...معروف وغیرہ یہ اصطلاحات آپ کے نزدیک معتبر ہیں یا نہیں؟ اور یقیناً معتبر ہیں۔تو کیا بات ہے کہ
...اصطلاحات تو معتبر اور فقہاء کی اصطلاحات غیر معتبر؟ محدثین کا معلل کہنا معتبر اور فقہاء کا معلل کہنا غیر
...تو "الفقهاء هم أعلم بمعاني الحديث" آخر یہ ظلم کیوں؟

☆......☆......☆......☆......☆

مسئلہ رفعِ یدین

# مسئلہ رفع یدین

تمہید

اس مسئلے میں غیر مقلدین مدعی اور ہم مدعی علیہ اور نافی ہیں، کیونکہ مدعی کی تعریف: "من إذا ترك تُرك".
ان پر صادق آتی ہے، اگر وہ اپنے دعویٰ "رفع یدین عند الرکوع وعند رفع الرأس من الرکوع" سے
ہٹ جائیں تو ان سے مناظرہ نہیں کیا جائے گا۔

نیز "مدعی الذی یثبت أمرا زائدا" کے پیش نظر بھی غیر مقلدین مدعی ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع
یدین کے ہم بھی قائل ہیں اور وہ بھی، اس میں اتفاق ہے لیکن غیر مقلدین اس پر ایک امر زائد (رفع یدین
عند الرکوع و عند رفع الرأس من الرکوع) کو ثابت کرتے ہیں، لہٰذا وہ مدعی اور ہم مدعی علیہ ہیں۔

چونکہ غیر مقلدین مدعی ہیں، اس لئے وہ دعویٰ لکھیں گے، اگر وہ آپ سے کہیں کہ رفع الیدین کے سلسلے میں
اپنا موقف لکھیں تو ہرگز دعویٰ نہیں لکھنا، دعویٰ غیر مقلدین لکھیں گے اور ان کے دعویٰ کو دیکھ کر آپ جواب دعویٰ
لکھیں، اس لئے کہ مناظرہ کہتے ہیں: "توجه المتخاصمين في النسبة بين الشيئين". جواب دعویٰ لکھتے
وقت خوب غور و فکر سے کام لینا ہوگا کیونکہ بعد میں ایک ایک لفظ کو دلائل سے ثابت کرنا ہوگا۔

مبہم دعویٰ قابل قبول نہیں

غیر مقلدین مبہم دعویٰ لکھتے ہیں کہ "رفع الیدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے قبل الرکوع
وبعد من الرکوع ثابت ہے"۔ لیکن آپ اس پر اکتفاء نہ کریں اور نہ ہی اس پر مناظرہ کریں، اس لئے کہ

ثبوت الشئی اور وجوب الشئی میں فرق ہے۔ ہر ثابت شدہ سنت یا واجب ہو یہ غلط ہے۔ ثبت بوله قائماً ولم يثبت كونه سنة أو واجباً. کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ثابت ہے لیکن کوئی اسے واجب یا سنت نہیں کہتا۔ غیر مقلدین کے ساتھ مناظرہ ان احکام شرعیہ (فرض، واجب، سنت وغیرہ) میں ہے نفس ثبوت میں نہیں۔ لأن الثبوت لا يستلزم كون الشئ واجباً أو سنة. اگر کوئی چیز ثابت ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واجب یا سنت بھی ہو، لہذا آپ ان سے مطالبہ کریں کہ وہ دعویٰ میں رفع الیدین کا حکم شرعی متعین کریں۔

## جواب دعویٰ

اگر غیر مقلدین لکھ کر دیں کہ رفع الیدین سنت یا واجب ہے تو آپ کو جواب دعویٰ لکھنا ہوگا اور ہمارا جواب دعویٰ یہ ہوگا "رفع الیدین غیر اولیٰ ہے"۔

**تنبیہ:** ہم عدم رفع الیدین کے قائل نہیں بلکہ ترک رفع الیدین کے قائل ہیں، اگر ہمارے اکابرین میں سے کسی نے اس کو عدم لکھا تو وہ عدم بمعنی عدم اصلی نہیں بلکہ عدم بمعنی ترک ہے۔

## ترک رفع و عدم رفع میں فرق

ترک کہتے ہیں ایک چیز تسلسل سے چل رہی ہو پھر اسے موقوف کر دیا جائے اور عدم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سرے سے اس کا وجود ہی نہیں۔ عدم رفع الیدین کا مطلب یہ ہوگا کہ رفع الیدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہیں۔ حالانکہ رفع الیدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تواتراً ثابت ہے، جیسا کہ علامہ بنوری رحمہ اللہ نے "معارف السنن" میں لکھا ہے: "إن الرفع متواتر إسناداً وعملاً، ولا يشك فيه"(۱). "اس میں کوئی شک نہیں کہ رفع یدین سنداً و عملاً تواتر سے ثابت ہے"۔

اور ترک کہتے ہیں ایک چیز تسلسل سے چل رہی ہو پھر اسے موقوف کر دیا جائے، جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿قالوا يشعيب أصلوتك تأمرك أن نترك مايعبد آباؤنا﴾ [هود:۸۷].

"قوم شعیب نے کہا کہ اے شعیب! کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کا حکم دیتی ہے کہ ہم اپنے آباء و اجداد کے جاری سلسلے کو موقوف کر دیں"؟

﴿وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك﴾ [هود:۵۳]. معنی یہ ہے کہ ہم اپنے معبودوں کو ترک

---

(۱) (معارف السنن: ۴۵۹/۲، سعید).

کرتے ہیں اور ہمارا یہ سلسلہ چلتا رہے گا، اب یہ موقوف نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا آپ کو ترک لکھنا ہوگا اور اس پر لغت سے چند حوالہ پیش کرتا ہوں گے۔

## حدیث رفع و ترک رفع دونوں پر دال ہیں

ہم بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ رفع الیدین کے ثبوت پر احادیث موجود ہیں اور غیر مقلدین بھی (بادل نخواستہ) یہ مانتے ہیں کہ ترک رفع الیدین پر بھی احادیث موجود ہیں۔ ان کو ہمارے دعویٰ سے انکار نہیں اور نہ ہی ہم ان کے دعویٰ کے منکر ہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہوجائے کہ رفع یدین مقدم اور ترک رفع مؤخر ہے تو حنفیہ کا مدعا ثابت ہوجائے گا اور اگر وہ اس بات کو ثابت کردیں کہ عدم رفع پہلے اور رفع یدین بعد میں ہوا تو وہ غالب اور ہم مغلوب قرار پائیں گے۔

## عدم رفع کا دعویٰ درست نہیں

اگر آپ نے عدم رفع یدین کا دعویٰ کیا تو وہ کہیں گے کہ "عدم الشئ مقدم علی وجودہ" شئے پہلے معدوم ہوتی ہے پھر بعد میں وجود میں آتی ہے۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ھل أتی علی الإنسان حین من الدھر لم یکن شیئاً مذکوراً﴾ [الدھر: ۱]، انسان پہلے نہیں تھا بعد میں وجود میں آیا، اسی طرح پہلے رفع یدین نہیں تھا بعد میں ایک وجودی چیز بن گیا، لہٰذا رفع الیدین مؤخر اور ناسخ ہے اور عمل ناسخ پر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا عدم رفع الیدین کا دعویٰ ہرگز نہیں کرنا بلکہ ترک رفع الیدین کا دعویٰ کرنا ہے۔

## محدثین بھی ترک رفع کے قائل ہیں

امام نسائی نے اس کو واضح طور پر لکھا ہے کہ پہلے "رفع الیدین" کا باب ذکر کیا اور بعد میں "ترک رفع یدین" کا باب (باب ترك ذلك) قائم کیا(۱)۔ امام ابوداؤد کا انداز بھی اسی طرح ہے پہلے "باب رفع الیدین" قائم کیا(۲)۔ اور پھر باب من لم یذکر الرفع کو ذکر کیا(۳)۔ اگرچہ لفظ ترک نہیں لیکن پھر بھی معلوم ہوا کہ رفع یدین مقدم اور ترک رفع کو مؤخر سمجھتے ہیں۔

---

(۱) سنن نسائی، کتاب الصلوۃ: ۱/۱۵۸، قدیمی)۔

(۲) سنن أبی داؤد، کتاب الصلوۃ: ۱/۱۱۱، امدادیہ)۔

(۳) سنن أبی داؤد، کتاب الصلوۃ: ۱/۱۱۶، امدادیہ)۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ترک رفع الیدین کی احادیث میں کلام ہے۔احادیث میں کلام کے متعلق بحث تو مفصلاً آئے گی لیکن آپ محدثین کے انداز اور طریقے کو تو ملاحظہ فرمائیں، کس انداز میں استنباط کیا ہے۔

## ”ترک“ کے عنوانات نسخ پر دال ہیں

علامہ نووی نے قاعدہ لکھا اور مصنفین کے صنیع کے بارے میں کہا کہ مصنفین جو "ترك ذلك" جیسے عنوانات قائم کرتے ہیں یہ عنوانات نسخ پر دلالت کرتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ امام نسائی اور امام ابوداؤد رفع الیدین کو منسوخ سمجھتے ہیں۔

## حکم رفع الیدین

ہم رفع الیدین قبل الرکوع وبعد رفع الراس من الرکوع کو غیر اولیٰ سمجھتے ہیں: "قال أبو حنيفة وأصحابه وجماعة من أهل الكوفة: لايستحب في غير تكبيرة الإحرام، وهو أشهر الروايات عن مالك، وأجمعوا على أنه لايجب شيء من الرفع"(۱).

”امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، اہل کوفہ کی ایک بڑی جماعت کا مذہب یہ ہے کہ رفع یدین سوائے تکبیر تحریمہ کے مستحب نہیں، امام مالک کی مشہور روایت بھی یہی ہے اور اس پر اجماع ہے کہ رفع یدین واجب نہیں“۔

جب رفع الیدین عند تکبیر تحریمہ مستحب ہے تو پھر بعد والوں کو سنت یا واجب کیسے مانیں؟ اگر آپ رفع یدین کو صرف اولیٰ قرار دیں تو پھر اولیٰ وغیر اولیٰ پر مناظرہ نہیں ہونا چاہیے کہ مسلمان کی شان کے خلاف ہے کہ وہ اولویت وغیر اولویت میں مناظرہ کرے۔

اگر آپ اسے سنت مؤکدہ سمجھتے ہیں تو سنت مؤکدہ کی تعریف آپ کے ہاں "ماواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم" ”جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو“ سے کی جاتی ہے جب کہ ہم اس کی تعریف "ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدون" ”جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا خلفاء راشدین نے مواظبت کی ہو“ سے کرتے ہیں۔تو آپ کو رفع یدین پر مواظبت نبوی دکھانی ہوگی۔

اگر اسے واجب قرار دیں تو ان کے ہاں واجب اور فرض میں فرق نہیں گویا کہ یہ فرض ہے، پھر ان سے پوچھ

---

(۱) (شرح مسلم للنووي، كتاب الصلوة، باب استحباب رفع اليدين : ۱/۱٦۸).

یہ ئے گا کہ ترک رفع الیدین کی صورت میں نماز ناقص ہوگی یا کامل؟ اگر کامل ہے تو یہ کیسا واجب ہے جسے ہر رکعت میں دو مرتبہ ترک کیا جائے پھر بھی نماز کامل۔ اگر نماز ناقص ہے تو اس کے جبیرے کی کیا صورت ہے؟ سجدہ سہو لازم آئے گا یا نہیں؟

## رفع وترک رفع اختلاف مباح ہے

رفع الیدین میں غیر مقلدین کا مذھب سب سے نرالا ہے، کیوں کہ ائمہ ومحققین بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ اختلاف (رفع وترک رفع) اختلاف مباح ہے۔ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وهذا من الاختلاف المباح الذي لا يعنف فيه من فعله ولا من تركه، وهذا كرفع اليدين في الصلوة و تركه" (۱)۔

"یہ ایسا مباح اختلاف ہے جس میں کرنے یا چھوڑنے والے پر سختی نہیں کی جاسکتی، یہ اس طرح ہے جیسے نماز میں رفع یدین کا اختلاف ہے (کہ یہ بھی اختلاف مباح ہے)"۔

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فلما صح أنه عليه السلام كان يرفع في كل خفض ورفع بعد تكبيرة الإحرام، ولا يرفع، كان كل ذلك مباحاً لا فرضاً، وكان لنا أن نصلي كذلك، فإن رفعنا صلينا كما كان صلى رسولُ الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، وإن لم نرفع فقد صلينا كما كان عليه الصلاة والسلام يصلي" (۲)۔

"تکبیر تحریمہ کے بعد ہر تکبیر میں رفع یدین وترک رفع یدین دونوں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہیں تو ان کی حیثیت مباح کی ہے فرض کی نہیں، اگر ہم رفع یدین کریں تب بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کی طرح نماز پڑھی، اگر رفع یدین نہ کریں تب بھی ہماری یہ بات درست ہوگی کہ ہم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کی طرح نماز پڑھی"۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن الرفع المتنازع فيه ليس من نواقض الصلوة، بل يجوز أن يصلي بلا رفع، وإذا رفع كان أفضل وأحسن"۔

---

(۱) زاد المعاد، فصل في خشوعه: ۱/۲۷۵، مؤسسة الرسالة)۔

(۲) المحلى لابن حزم، كتاب الصلوة، مسألة: ۳۵۹، ۲/۲۶۵، دار الكتب العلمية، بيروت)۔

”رفع یدین کرنے نہ کرنے کا نماز کے بطلان سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ بغیر رفع یدین کے بھی نماز جائز ہے، البتہ اگر رفع یدین کرے تو یہ بہتر وپسندیدہ عمل ہے“(۱)۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: "إن النبی صلی اللہ تعالی علیه وسلم قال: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" وسواء رفع يديه أولم يرفع يديه لايقدح ذلك في صلاتهم ولا يبطلها، لاعند أبي حنيفة ولاالشافعي ولامالك ولاأحمد، ولورفع الإمام دون المأموم أو المأموم دون الإمام لم يقدح ذلك في صلاة واحد منهما، ولو رفع الرجل في بعض الأوقات دون بعض لم يقدح ذلك في صلاته“(۲).

”نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: ”امام اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی متابعت کی جائے، امام خواہ رفع یدین کرے یا نہ کرے اس سے مقتدیوں کی نماز نہ باطل ہوگی اور نہ ہی اس پر کچھ اثر پڑے گا، ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے، اگر امام رفع یدین کرے مقتدی نہ کریں یا مقتدی رفع یدین کریں امام نہ کرے تو اس سے بھی کسی کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اسی طرح اگر کوئی شخص کبھی رفع یدین کرے کبھی نہ کرے تو اس سے نماز پر کچھ اثر نہیں ہوگا“۔

علامہ ابن حزم، علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم بھی رفع یدین کو مباح قرار دے رہے ہیں۔ لہذا غیر مقلدین کا اسے واجب یا سنت قرار دینا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں: "وهو [أي رفع اليدين] من الهيئات فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرةً وتركه مرةً، والكل سنة [أي ثابت بالسنة] وأخذ بكل واحدٍ جماعةٌ من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذا أحد المواضع التي اختلف فيه الفريقان أهل المدينة والكوفة ولكل واحدٍ أصلٌ أصيلٌ، والحق عندي في مثل ذلك أن الكل سنةٌ، ونظيره الوتر بركعة واحدة وبثلاث، والذي يرفع أحب إلي ممن لايرفع؛ فإن أحاديث الرفع أكثر وأثبت، غير أنه لا ينبغي لإنسان في مثل هذه الصورة أن يثير على نفسه فتنة عوام بلده“(۳).

---

(۱) (مجموعة الفتاوى: ۲۲/ ۱۵۰، مكتبة العبيكان).

(۲) (مجموعة الفتاوى: ۲۲/۱۵۳، مكتبة العبيكان).

(۳) (حجة الله البالغة، رفع اليدين عند الركوع: ۲/ ۲۴، قديمي).

’’رفع یدین کا تعلق ان ہیئتوں سے ہے جنہیں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے، دونوں ہی سنت ہیں، صحابہ، تابعین اور بعد والوں نے دونوں میں سے کسی ایک کو لیا ہے۔ یہ بھی ان مواضع میں سے ہے جس میں اہل مدینہ واہل کوفہ کا اختلاف ہے اور دونوں کے پاس با قاعدہ اصل موجود ہے، ایسے امور میں میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ سب سنت ہیں اس کی نظیر وتر ہے، ایک رکعت، تین رکعت وغیرہ سب ثابت ہیں۔ اور جو رفع یدین کرتا ہے مجھے اس سے زیادہ پسند ہے جو رفع یدین نہیں کرتا کیونکہ رفع یدین کی احادیث اکثر اثبت ہیں، البتہ ایسے امور میں چاہیے کہ انسان کوئی ایسا قدم ہرگز نہ اٹھائے جس سے فتنے اور اختلاف کا دروازہ کھلے۔ (یعنی جو جس طرح کر رہا ہے اسے کرنے دے اور کوئی نیا قدم اٹھا کر باقیوں کو تشویش میں نہ مبتلا کرے)‘‘۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دونوں قسم کے فعل (رفع وترک رفع) ثابت ہیں جن پر صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت نے عمل کیا ہے اور ہر ایک کے پاس دلیل موجود ہے۔ پھر شاہ صاحب اپنی رائے پیش کرتے ہیں کہ میرے نزدیک رفع یدین کرنے والا زیادہ پسندیدہ ہے، اس لئے کہ رفع کی احادیث اکثر اور اثبت ہیں یعنی لفظاً واسناداً۔ جب کہ ہمارے نزدیک ترک رفع کرنے والا زیادہ پسندیدہ ہے کہ ترک تواتر عملی سے ثابت ہے۔

’’قواعد الفقہ‘‘ میں قاعدہ ہے کہ کیفیت دلیل کو دیکھا جاتا ہے کہ کس کی دلیل مضبوط ہے۔ کثرت دلائل کا اعتبار نہیں، الترجیح لایکون بکثرة العدد. ﴿فقليلاً مايؤمنون﴾، ﴿ومايؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف:١٠٦]. کثرت محضہ بے سود ہے، اصل مدار قوت ہے۔ اگر چہ رفع یدین کی احادیث سنداً ثابت ہیں لیکن یہ ثبوت سنداً اور لفظاً ہے اور ترک رفع تواتر عملی کے طور پر ثابت ہے اور تواتر عملی تواتر لفظی سے قوی ہوتا ہے۔ مذکورہ عبارت پیش کرنے کا مقصد غیر مقلدین کے وجوب رفع کی نفی ہے۔

## ترک تواتر عملی سے ثابت ہے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وكذلك ثبت الترك عندنا عن عمر و علي وابن مسعود وابي سعيد وابن عمر والبراء بن عازب وكعب بن عجرة عملاً أو تصديقاً منه، وآخرين ممن لم

بذكر أسمائهم ومن لم يعينوا، ومن التابعين عن جل أصحاب علي وابن مسعود وجمعهم
الكوفة، وكثير من أهل المدينة في عهد مالك أو أكثرهم، بل يكاد يكون عمل أهل المدينة
كما ينقله المالكية، واعترف به ابن القيم وإن لم يجعله حجة. وكذا في سائر البلاد لم يحصوا
يسموا كما يقع كثيراً في التعامل والتوارث أن لايأتي فيه إسناد؛ لكونه غير عزيز عند قوم
ولكونه أمراً لايعتنى به حينئذٍ أو يعوز الإسناد فيه، ثم يأتي الخلف ويطلبون الإسناد، وإذا لم
أنكروا التواتر العملي وكثيراً مايقتحمه ابن حزم في "محلاه" كأنه لم تقع عنده في الدنيا واقعة
يكن هناك إسناد، وهذا قطعي البطلان أو بديهيه، كأنه لايوجد في الدنيا المحكي عنه من
الحكاية فينكر كثيراً من الإجماعيات المنقولة بالآحاد، ويخرب أكثر مما يعمر، وهو ص...
وهذا القرآن العظيم كيف تواتر على وجه البسيطة عند المسلمين تواتر طبقة بحيث لا...
منهم لايعلم أن كتاباً سماوياً نزل على النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وأنه بأيدينا، ومع هـ...
تواتر إسناد كل آية منه لأعوزنا ذلك الأمر وعجزنا"(١).

''ترک رفع حضرت عمر، حضرت علی، ابن مسعود، ابوہریرہ، ابن عمر، براء بن عازب
اور کعب بن عجرہ سے عملاً یا تصدیقاً ثابت ہے، ان کے علاوہ دیگر حضرات بھی ہیں جن کے نام
سامنے نہیں آئے، اسی طرح بعض کی تعیین بھی نہ ہو سکی۔ تابعین میں سے حضرت علی وابن مسعود
کے ممتاز شاگرد، اہل کوفہ سب کے سب اور امام مالک کے عہد میں اکثر اہل مدینہ یا قریب قریب
سب کا عمل ترک رفع تھا جیسا کہ مالکیہ نقل کرتے ہیں اور علامہ ابن قیم بھی اس کے معترف ہیں
یہ اور بات ہے کہ اسے حجت نہیں سمجھتے۔ اسی طرح تمام شہروں میں تارکین رفع یدین کے نام
ضبط نہ کیے جاسکے، تواتر تعامل وتوارث میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ سند وغیرہ نہیں ہوتی کیونکہ حضرات
کے ہاں تواتر تعامل نادر نہ تھا اور نہ ہی اس کا اتنا اہتمام کیا گیا، بعد میں آنے والے حضرات نے
سند کا مطالبہ شروع کیا اور سند نہ ملنے پر تواتر عملی کا انکار کیا۔ ابن حزم ''محلی'' میں یہی کام کرتے
ہیں گویا کہ ان کے ہاں دنیا میں کوئی بھی واقعہ بغیر سند کے نہیں اور اس بات کا بطلان قطعی وبدیہی

(١) (معارف السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين: ٤٦٤/٢، سعيد).

ہے۔ گویا کہ دنیا میں حکایت کے بغیر محکی عنہ کا وجود نہیں یہی وجہ ہے کہ وہ ایسے مسائل اجماعیہ کا
[illegible] کرتے ہیں جو خبر واحد سے منقول ہوں، اس میں تعبیر سے زیادہ تخریب ہے اور اس کا ضرر بھی
[illegible]ت ہے۔ کیا آپ قرآن مقدس کو نہیں دیکھتے پوری روئے زمین پر مسلمانوں میں طبقۃً بعد طبقۃ
[illegible] ہوتا چلا آرہا ہے اور کوئی بھی مسلم اس سے منکر نہیں کہ یہ وہ آسمانی کتاب ہے جو نبی اکرم صلی
[illegible] تعالیٰ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اور اب ہمارے ہاتھ میں ہے لیکن اس کے باوجود اگر ہم ہر آیت
[illegible] سند کے درپے ہوں تو ہم تھک ہار کر عاجز آجائیں گے"۔

[illegible]صل عبارت یہ ہے کہ تواتر اسناد وہاں مفید ہے جہاں تواتر عملی نہ ہو، جہاں تواتر عملی نقل در نقل چلا آرہا ہو تو
[illegible] سنت ہو لیکن پھر بھی وہ تواتر الاسناد سے قوی ہے۔

[illegible] اور جگہ فرماتے ہیں: "إن الترك متواتر عملاً كما أن الرفع متواترٌ، وتوارث العمل بكُلٍّ من
[illegible]رث من لدن عصر النبوةِ إلى عهدنا هذا من غير نكيرٍ. والتعامل المتوارث أقوى حجةً في
[illegible] توخي عنعنة الإسناد مع وجود التواتر فقد استضاء بالمصباح عند منتصف النهار، من
[illegible] عى التعامل المتواتر أو جعلها ناسخةً له فقد قلب الموضوع، وجعل القطعي ظنياً" (۱).

"رفع یدین کی طرح ترک رفع یدین بھی تواتر عملی سے ثابت ہے، عہد نبوی سے آج
[illegible] رفع و ترک دونوں پر بلا نکیر عمل جاری ہے۔ اور تعامل متوارث سب سے قوی دلیل ہے۔ جو
[illegible] تواتر عملی کے باوجود سند کے عنعنے وغیرہ کے درپے ہوتے ہیں ان کی مثال چمکتے سورج کو
[illegible] دکھانے کے مترادف ہے، اسی طرح جو لوگ اخبار آحاد کو تواتر عملی پر ترجیح دیتے ہیں یا اخبار
[illegible] ناسخ بناتے ہیں وہ معاملے کو الٹا اور قطعی کو ظنی بناتے ہیں"۔

[illegible] یدین تواتر الاسناد اور تواتر لفظی کے طور پر ثابت ہے اور ترک رفع الیدین تواتر عملی سے ثابت ہے۔ امام
[illegible] تعامل اہل مدینہ کو بڑی ترجیح حاصل ہے لیکن انہوں نے کسی کا عمل رفع یدین نقل نہیں کیا: قال مالك:
[illegible] ليدين في شيء من تكبير الصلوة لا في خفضٍ ولا في رفعٍ إلا في افتتاح الصلوة" (۲).

---

[illegible]، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ۲/۴٦٦، سعيد).

[illegible] نكري، رفع اليدين في الركوع والإحرام: ۱/٦۸، دار صادر).

''امام مالک فرماتے ہیں میرے علم میں رفع یدین صرف اور صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہوگا، اس کے علاوہ کسی تکبیر میں یا ہر اٹھنے بیٹھنے میں رفع یدین نہیں''۔

امام مالک کی طرف ایک قول رفع یدین کا بھی منسوب ہے، علامہ ابن قاسم اس کی وضاحت فرماتے ہیں:

"كان رفع اليدين عند مالك ضعيفاً إلا في تكبيرة الإحرام"(١). ''امام مالک کے ہاں سوائے تحریمہ کے رفع یدین کرنا ضعیف ہے''۔

اسی طرح کوفہ میں بھی ایک بڑی جماعت اس پر عمل نہیں کرتی، اس سے ثابت ہوا کہ ترک رفع یدین تواتر سے ثابت ہے۔ ''معارف السنن'' میں کئی جگہ اسے ذکر کیا گیا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترک رفع تواتر عملی سے ثابت ہے تو ہم آپ کو ترک رفع کی احادیث پر کلام کی اجازت نہیں دیں گے۔ اس لئے کہ تواتر عملی تواتر اسنادی سے قوی ہوتا ہے اور تواتر عملی میں سند پر بحث نہیں کی جاتی کہ اس حدیث کی سند کیا ہے؟ ''امعان النظر'' میں ہے:

"والمتواتر لايبحث عن رجاله أي: لايلزم فيه البحث عن رجاله بل يجب العلم به من غير بحث عن حال تحققه من غير بحث"(٢).

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ سند و تعامل پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ولايرفعون إلى الإسناد رأساً، فهذا صنيعهم وإن أدى إلى إيفاء الواقع والحقيقة، والذي وقف الأمر على الإسناد بعد وإنما حدث الإسناد كما في مقدمة "مسلم" لئلا يدخل في الدين ماهو خارج منه ومالیس مهماً، لكن قد أدى إلى إخراج ماهو داخل وكان متواتراً فصار آحاداً كالإجماع المنقول ......... والذي يدور بالبال، وقد يقبله من له بال أن الترك قد كان كثيراً في نفسه، وقد كالأمر العدمي، فلما ظهرت أحاديث الرفع اعتنوا بها وجعلوه سنةً قد ترك أو أميت، وكنت في الوجودي والعدمي، ثم جاء آخرون فشددوا، وجعلوه فاصلاً بين أهل السنة وغيرهم"(٣).

''تعامل امت اگرچہ حقیقت تک پہنچائے لیکن محدثین تعامل کو اہمیت نہیں دیتے صرف

---

(١) (أيضاً).

(٢) (إمعان النظر: ٢٣-٢٤).

(٣) (معارف السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين: ٢/٤٦٢، سعيد).

سند کو ہی مدار سمجھتے ہیں اور جو حضرات صرف سند کو مدار بناتے ہیں وہ ایسا ہی کرتے ہیں حالانکہ سند کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ ایسی چیزیں دین میں داخل نہ ہو جائیں جن کا تعلق دین سے نہیں جیسا کہ مقدمہ ''مسلم'' میں تصریح ہے جب کہ تعامل کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے بعض ایسی چیزوں کو دین سے خارج کیا جاتا ہے جو دین میں داخل ہوں، تعامل کو نظر انداز کرنے کا ہی نتیجہ ہے کہ متواتر کو آحاد بنایا جاتا ہے یہ ایسا ہے کہ اجماع خبر واحد سے منقول ہو...... جس بات سے ذہن مطمئن ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ترک رفع کی اسانید اگرچہ کم ہیں لیکن حقیقت میں ترک رفع ہی زیادہ تھا، امور عدمیہ میں ایسا ہی ہوتا ہے، جب رفع کی احادیث سامنے آئیں تو لوگوں نے انہیں لے لیا اور رفع یدین کو ایسی سنت سمجھا جو چھوڑ دی یا مٹا دی گئی تھی۔ امور وجودیہ و عدمیہ میں ایسا ہی ہوتا ہے، اس کے بعد آنے والوں نے سختی کا مظاہرہ کیا اور رفع یدین کو اہل سنت وغیر کے درمیان فاصل بنایا''۔



☆......☆......☆......☆......☆

# حنفیہ کے دلائل

## پہلی دلیل

"أخبرنا قتيبة، قال حدثنا الليث، عن ابن عجلان، عن علي -وهو ابن يحيى- عن أبيه عن عم له بدري أنه حدثه أن رجلاً دخل المسجد، فصلى، ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يرمقه ونحن لانشعر، فلما فرغ، أقبل فسلم على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فقال: ارجع فصل فإنك لم تصل، فرجع فصلى، ثم أقبل إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فقال: ارجع فصل فإنك لم تصل مرتين أو ثلاثاً، فقال له الرجل: والذي أكرمك يارسول الله! لقد جهدت، فعلمني، فقال: إذا قمت تريد الصلوة، فتوضأ فأحسن وضوءك، ثم استقبل القبلة، فكبر، ثم اقرأ، ثم اركع، فاطمئن راكعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن قاعداً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع، ثم افعل كذلك حتى تفرغ من صلاتك"(۱).

"بدری صحابی راوی ہیں کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوکر نماز پڑھنے لگا، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسے کن انکھیوں سے دیکھنے لگے ہمیں احساس نہ ہوا، جب نماز سے فارغ ہوکر وہ شخص خدمت اقدس میں حاضر ہوا تو اور سلام عرض کیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ پھر نماز پڑھو تمہاری نماز نہیں ہوئی، اس نے دوبارہ نماز پڑھی اور نماز کے بعد خدمت اقدس میں حاضری دی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پھر فرمایا: جاؤ نماز پڑھو تمہاری نماز نہیں ہوئی، دو تین مرتبہ ایسے ہوا تو اس شخص نے کہا: قسم اس ذات کی جس نے آپ کو عزت بخشی، اے اللہ کے رسول! مجھے صحیح طریقے پر نماز پڑھنا سکھلادیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب نماز کا ارادہ کرو تو پہلے اچھی طرح وضو کرو، پھر قبلہ رخ ہوکر تکبیر تحریمہ کہو اور قرأت کرو، اس کے بعد اچھی

(۱) (سنن النسائي، كتاب السهو، باب أقل ماتجزئ به الصلوة: ۱/۱۹۳-۱۹۴، قديمي).

طرح اطمینان سے رکوع کرو، پھر اچھی طرح اعتدال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ، پھر اچھی طرح اطمینان سے سجدہ کرو، اس کے بعد اچھی طرح اطمینان سے بیٹھ جاؤ، پھر اچھی طرح اطمینان سے سجدہ کرو، پھر دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہو جاؤ اور ہر رکعت میں یہی ترتیب اپناؤ"۔

اس میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت خلاد بن رافع کو نماز کا طریقہ، ارکان واجبات بتلائے ہیں۔ مگر رفع یدین کا ذکر نہیں کیا۔ اگر رفع یدین واجب ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسے بھی بیان فرماتے لیکن بیان نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ رفع یدین واجب نہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد تقرر بأن حديث المسيء هو المرجع في معرفة واجبات الصلاة"(۱).

"واجباتِ نماز کے سلسلے میں حدیث مسیء کا متعین ہونا ثابت شدہ امر ہے، یعنی جو اس حدیث میں ہے وہی واجب ہے"۔

"قد تقرر من الفقهاء الاستدلال بهذا الحديث على وجوب ماذكر فيه، وعدم وجوب مالم يذكر فيه"(۲).

"فقہاء کے نزدیک یہ ثابت شدہ امر ہے کہ جو کچھ اس حدیث میں ہے وہ واجب ہے اور جسے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہیں بیان فرمایا وہ واجب نہیں"۔

علامہ امیر یمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وأما الاستدلال بأن كل مالم يذكر فيه لايجب، فلأن المقام مقام تعليم الواجبات في الصلوة، فلو ترك ذكر بعض مايجب، لكان فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهولا يجوز بالاجماع"(۳).

"اس حدیث میں جس چیز کا ذکر نہیں وہ واجب بھی نہیں، یہ استدلال اس لئے کرتے ہیں کہ یہ مقام نماز کے واجبات کی تعلیم کا مقام ہے، اگر بعض واجبات کو چھوڑا جاتا تو اس میں

۱۔ نیل الأوطار، أبواب صفة الصلوة، باب افتراض افتتاحها بالتكبير: ۱۸۵/۲، عباس أحمد الباز).
۲۔ نیل الأوطار، باب السجدة الثانية ولزوم الطمانينة في الركوع: ۲۹۷/۲، عباس أحمد الباز).
۳۔ سبل السلام، باب صفة الصلوة: ۲۷۱/۱، دار الحديث القاهرة).

باوجود حاجت کے بیان کو مؤخر کرنا لازم آتا ہے، جو کہ بالاجماع جائز نہیں"۔

اس عبارت سے غیر مقلدین کی اس بات کا جواب بھی ہو گیا کہ رفع یدین اگرچہ واجب ہے، لیکن اسے موخر کیا گیا۔

البتہ ایک اور اشکال ہے کہ عدم ذکر الشيء لا یستلزم عدمه. کسی چیز کا تذکرہ نہ کرنا اس کے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ مثلاً: دورہ حدیث کے طلباء فلاں فلاں ہیں، ایک دو کا نام نہ لیا تو ان کا تذکرہ نہ کرنا اس پر دال نہیں کہ وہ موجود نہیں، اسی طرح رفع یدین کا تذکرہ نہ کرنا اس کے نہ ہونے کو مستلزم نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قواعد اور اصول جب ہم پیش کرتے ہیں تو آپ انہیں تسلیم نہیں کرتے کہ یہ قرآن وحدیث نہیں۔ لہٰذا آپ کو بھی چاہیے کہ کوئی ایسی حدیث ذکر کریں جس میں موجود ہو کہ عدم ذکر الشيء لا یستلزم ذکرہ۔

۲...... یہ مقام مقامِ تعلیم واجبات صلوۃ ہے، اور مقام تعلیم واجبات صلاۃ میں واجب کو ذکر نہ کرنا واجب نہ ہونے کی دلیل ہے، جس طرح مقام بیان میں کسی چیز کا ذکر نہ کرنا اس کے عدم کی دلیل ہوا کرتی ہے۔ اس کی تائید امام بخاری کے صنیع سے بھی ہوتی ہے۔

امام بخاری بسا اوقات عدم ذکر الشيء في مقام بیانه سے اس شی کے عدم پر استدلال کرتے ہیں جیسے بیان کرتے ہیں کہ مقام پر بیان نہ کرنا نہ ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً تحویل رداء کے متعلق فرمایا: "إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يحول رداء ه في صلوة الاستسقاء". نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صلاۃ الاستسقاء میں چادر کو نہیں پلٹا۔ تحویل ردا کی نفی کی اور دلیل دی "لم يذكر أنه حول رداء ه ولا استقبل القبلة". تحویل رداء نہیں اس عدم ذکر کو عدم تحویل رداء پر دلیل بنایا ہے(۱)۔

اسی طرح ہم اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ مقام مقامِ تعلیم واجبات صلوۃ ہے اور مقام تعلیم واجباتِ صلوۃ میں ذکر نہ کرنا عدم وجوب کی دلیل ہے۔ لو كان واجباً لبينه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لكن التالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

## دوسری دلیل

"حدثنا عبدالله بن محمد النفيلي، قال حدثنا زهير، قال حدثنا الأعمش، عن المسيب

(۱) (الصحیح للبخاری، کتاب الصلوۃ، باب صلوۃ الاستقاء: ۱۳۸/۱، قدیمی)۔

... تمیم الطائی، عن جابر بن سمرة قال: دخل علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم،
... فعوا أيديهم -قال زهير: أراه قال في الصلوة- فقال: مالی! أراكم رافعي أيديكم كأنها
... شمس، اسكنوا في الصلوة"(١).

"حضرت جابر روایت ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم تشریف لائے لوگ حالت
نماز میں ہاتھ اٹھا رہے تھے، آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے فرمایا: کیا بات ہے کہ نماز میں اس
طرح ہاتھ اٹھاتے ہو جیسے سرکش گھوڑوں کی دمیں، نماز میں سکون سے رہا کرو"۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ یہ ممانعت رفع الیدین عندالرکوع وعند رفع الراس من الرکوع سے نہیں
... ہاتھ اٹھانے سے منع فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ زیلعی فرماتے ہیں: رفع الیدین عندالرکوع وعندرفع الراس من
... ممانعت والی حدیث الگ ہے اور بوقت سلام ہاتھ اٹھانے سے منع کرنے والی حدیث الگ ہے(٢)۔
... کو ایک شمار نہیں کر سکتے، اگرچہ دونوں حضرت جابر بن سمرۃ سے مروی ہیں۔

٢- دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک فی الحدیثین اس وقت ہوگا جب دونوں حدیثوں کے رواۃ میں بھی
... یہاں یہ صورت نہیں، سوائے حضرت جابر کے باقی تمام رواۃ مختلف ہیں، لہذا دونوں کو ایک قرار دینا
...

٣- نیز اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک شمار کیا جائے تو یہ حدیث ممانعت سلام والی حدیث کی تاکید ہوگی اور
... ہی حکم ثابت ہوگا، اور اگر اس حدیث کو منع رفع الیدین عندالرکوع پر محمول کیا جائے اور دوسری کو
... تسلیم پر تو یہ تاسیس ہے اور التاسيس أولى من التاكيد، يا الحمل على المعنى الجديد أولى.
... دونوں پر محمول کریں گے۔

٤- ہمارا استدلال "مالی أراكم رافعی أيديكم" سے نہیں بلکہ "اسكنوا في الصلوة" سے ہے۔ نماز
... کرو۔ اور یہ الفاظ زائد اور عموم پر دلالت کرتے ہیں، یعنی اسکنوا عند الرکوع، اسکنوا عند رفع

---

(١) ... داؤد، كتاب الصلوة، باب في السلام: ١/ ١٥٠، إمدادية).
(٢) ... ية، كتاب الصلوة، باب صفة الصلوة: ١/ ٤٨٢، حقانية).

الرأس من الركوع. والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد.

## تیسری دلیل

أخبرنا سويد بن نصر، حدثنا عبدالله بن مبارك، عن سفيان، عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمن بن الأسود، عن علقمة، عن عبدالله قال: ألا أخبركم بصلوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، قال: فقام، فرفع يديه أول مرة، ثم لم يعد"(۱).

"حضرت علقمہ راوی ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کیا میں تمہیں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کے بارے میں بتاؤں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کس طرح نماز پڑھتے تھے، پھر حضرت عبداللہ بن مسعود کھڑے ہوکر نبوی نماز کی تعلیم دینے لگے، صرف پہلی مرتبہ بوقت تکبیر تحریمہ ہاتھ اٹھائے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کیا"۔

غیر مقلدین حتی الامکان اس روایت کو ساقط الاعتبار قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں، کیونکہ یہ ان کے خلاف ہے "ابوداؤد" میں روایت کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں: "ألا أصلي بكم صلوة رسول الله". صلوۃ مطلق ہے اور اس کی اضافت رسول کی طرف ہے، اسے اضافت نوعیہ کہا جاتا ہے، معنی یہ ہوگا کیا میں تمہیں نماز پڑھاؤں جو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کی طرح ہو۔

### سند کے رواۃ

"سويد بن نصر: ثقة"(۲).

"عبدالله بن مبارك: ثقة، ثبت، فقيه، عالم، جواد مجاهد، جمعت فيه خصال الخير"(۳).

"سفيان ثوري: ثقة، حافظ فقيه، عابد حجة إمام"(٤).

---

(۱) (نسائي، كتاب الصلوة، باب ترك ذلك: ۱/ ۱۵۸، وأبوداؤد، كتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع: ۱/ ۱۱٦، إمدادية).

(۲) (التقريب: ۲/ ۹٦، مؤسسة الرسالة).

(۳) (التقريب: ۲/ ۲٦۰، مؤسسة الرسالة).

(٤) (التقريب: ۲/ ۵۰، مؤسسة الرسالة).

"عاصم بن كليب: قال ابن معين ثقة، وقال أبوحاتم: صالح ......وقال أحمد بن صالح المصري: يُعدُّ من وجوه الكوفيين الثقات، وقال ابن سعد: ثقة يحتج به، وليس بكثير الحديث"(١).

"عبدالرحمن بن الأسود: ثقة"(٢).

"علقمة: ثقة ثبت عالم"(٣).

عبدالله بن مسعود: صحابي لايسئل عن مثله؛ لأن الصحابة كلهم عدول.

## حضرت عبداللہ بن مسعود وابن عمر میں ابن مسعود کا قول معتبر ہے

حضرت عبداللہ بن مسعود کے بارے میں حاکم فرماتے ہیں: ''إذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر فابن مسعود أولى أن يُتَّبع"(٤).

''اگر کسی مسئلے میں ابن مسعود وابن عمر دونوں کا قول موجود ہو اور ان میں اختلاف ہو تو ایسی صورت میں ابن مسعود اس بات کے زیادہ لائق ہیں کہ ان کی پیروی کی جائے''۔

رفع الیدین کی روایات ابن عمر سے منقول ہیں اسی طرح ترک رفع کی روایات بھی ان سے مروی ہیں، اگر ابن عمر سے ترک کی روایات منقول نہ بھی ہوتیں تب بھی ان کا اختلاف حضرت عبداللہ بن مسعود سے ہے، اور صحیح حدیث سے اس اختلاف میں جانب راجح کی تعین ہوگئی، لہٰذا حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے ترک رفع کی روایات کو راجح قرار دیا جائے گا۔

امام ترمذی مذکورہ حدیث کے متعلق فرماتے ہیں: "حديث ابن مسعود حديث حسن"(٥).

علامہ ابن حزم "المحلی" میں فرماتے ہیں: "إن هذا الخبر صحيح". یہ حدیث صحیح ہے"(٦)۔

---

(١) تهذيب التهذيب: ٥/٥٦، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، دكن).

(٢) تقريب: ٢/٣٠٦، موسسة الرسالة).

(٣) تقريب: ٣/٣٤، موسسة الرسالة).

(٤) معرفة السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ٢/٥٠١، سعيد).

(٥) جامع الترمذي، باب رفع اليدين عند الركوع: ١/٥٩، سعيد).

(٦) المحلى، كتاب الصلوة، حكم رفع اليدين: ٣/٤، دار الكتب العلمية).

## "مشکوۃ" کی عبارت سے اعتراض

صاحب مشکوۃ نے "مشکوۃ" میں بحوالہ "ابوداؤد" اس حدیث کو نقل کیا اس کے بعد فرمایا: قال "أبوداود: ليس هو بصحيح على هذا المعنى"(۱). کہ یہ حدیث اس معنی پر درست نہیں۔

اس عبارت سے متعلق محققین فرماتے ہیں کہ "ابوداؤد" کے صحیح نسخوں میں یہ عبارت موجود نہیں۔ علامہ شمس الحق عظیم آبادی کہتے ہیں کہ میرے پاس "ابوداؤد" کے دو پرانے نسخے موجود ہیں، ان میں یہ عبارت مذکور ہے(۲)۔ لیکن جب عام و متداول نسخوں میں یہ عبارت موجود نہیں تو شخصی اور نادر نسخوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

## مذکورہ حدیث مرفوع ہے

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ "ألا أصلي بكم" قول صحابی و عمل صحابی کا بیان ہے، لہذا یہ حدیث موقوف ہے۔

**جواب:** مسلّم قاعدہ ہے کہ: "قول الصحابي رضي الله عنه فيما لا يدرك بالقياس، حكمه حكم الرفع". "جو چیزیں عقل کے بس میں نہ ہوں ان میں صحابی کے قول کا درجہ حدیث مرفوع کا ہے"۔ اور نماز بھی غیر مدرک بالقیاس ہے۔

۲- حدیث میں مفعول مطلق نوعی کا بیان ہے کہ اپنی نماز کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز سے تشبیہ دی "صلاة رسول الله" لہذا یہ مرفوع صریح کے حکم میں ہے۔ اگر یہ الفاظ نہ ہوتے تب بھی رفع ثابت ہوجاتا، ان الفاظ کے ساتھ تو رفع صراحتاً ثابت ہوگا۔

## چوتھی دلیل حدیث براء بن عازب

"حدثنا محمد بن الصباح البزاز، نا شريك، عن يزيد بن أبي زياد، عن عبدالرحمن بن أبي ليلى، عن البراء بن عازب أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه إلى قريب من أذنيه، ثم لايعود". [أي إلى رفع اليدين] "(۳).

---

(۱) (مشكوة المصابيح، كتاب الصلوة، باب صفة الصلوة، الفصل الثالث: ۱/۷۷، قديمي).

(۲) (عون المعبود، كتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عندالركوع: ۲/۳۴۰، دارالفكر).

(۳) (سنن أبي داود، كتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع: ۱۱۶، امداديه).

''حضرت براء بن عازب روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب نماز کا آغاز کرتے تو کانوں تک ہاتھ اٹھاتے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے''۔

"حدثنا حسين بن عبدالرحمن، أنا وكيع، عن ابن أبي ليلى، عن عيسى، عن الحكم، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن البراء بن عازب قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رفع يديه حين افتتح الصلوة، ثم لم يرفعهما حتى انصرف"(۱).

''حضرت براء بن عازب راوی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیکھا آغاز نماز میں رفع یدین کرتے، اس کے بعد آخر تک رفع یدین نہیں کرتے تھے''۔

## وکیع پر اعتراض

اس حدیث کی سند میں وکیع ہیں جو کہ "لا یعود" کی زیادتی نقل کرنے میں متفرد ہیں کسی اور نے اس زیادتی کو نقل نہیں کیا، لہٰذا یہ قابل قبول نہیں۔

**جواب:** وکیع ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے "زيادة الثقة مقبولة"۔ نیز وکیع نقل زیادۃ میں متفرد نہیں۔ وکیع کے شاگردوں میں امام احمد بن حنبل نے بھی اسے نقل کیا(۲)۔ عثمان بن ابی شیبہ بھی اسے نقل کرتے ہیں(۳)۔ محمود بن غیلان کی روایت میں بھی یہ موجود ہے(۴)۔ ھناد بن سری نے بھی اسے روایت کیا(۵)۔ نعیم بن حماد کی متابعت بھی موجود ہے(۶)۔

## سفیان پر اعتراض

اسی طرح امام بخاری کا اعتراض نقل کرتے ہیں کہ سفیان ثوری نے یہ زیادتی نقل کی اور ان سے غلطی ہوئی،

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع: ۱/ ۱۱۶- ۱۱۷، امداديه).

(۲) مسند أحمد: ۲/ ۱۶، دار إحياء التراث العربي).

(۳) سنن أبي داود: ۱/ ۱۱۶، كتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع، إمدادية).

(۴) سنن النسائي، كتاب الصلوة، الرخصة في ذلك: ۱/ ۱۶۱، قديمي).

(۵) جامع الترمذي، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ۱/ ۱۵۹، سعيد).

(۶) شرح معاني الآثار، كتاب الصلوة، باب التكبير للركوع: ۱/ ۱۵۴، سعيد).

ان کا کوئی متابع نہیں۔ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ سفیان ثقہ ہیں اور "زیادة الثقة مقبولة".

محدثین کا طریقہ ہے کہ اعلال کرتے وقت الفاظ کی رعایت کرتے ہیں، اگر مان لیا جائے کہ "لا یعود" و "فلم یعد" کے الفاظ ثابت نہیں تو پھر بھی اس اعلال سے مذکورہ مسئلے پر فرق نہیں پڑے گا کیونکہ ان کے علاوہ دیگر الفاظ "فی أول مرة"، "مرة واحدة"، "إلا مرة" موجود ہیں اور نتیجہ و مآل ان سب کا ایک ہے کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین بعد میں رفع یدین نہیں کیا۔

## غیر مقلدین کا دعویٰ، ترک رفع مسامحات ابن مسعود ہے

غیر مقلدین نے ایک فہرست بنائی جس میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے مسامحات کو جمع کیا کہ اس مقام پر ان سے یہ مسامحت واقع ہوئی اور یہاں پر یہ مسامحت الخ کہتے ہیں کہ ترک رفع یدین بھی حضرت عبداللہ بن مسعود کے مسامحات میں سے ہے۔ اس لئے ہم حضرت عبداللہ بن عمر کی روایات کو لیتے ہیں۔

**جواب:** اس قسم کی خطاؤں اور علمی تسامح سے حضرت ابن عمر بھی مستثنیٰ نہیں، اگر صرف اس احتمال کی بنیاد پر حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایات کو آپ ترک کرتے ہیں تو ممکن ہے کہ کہا جائے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے تسامح واقع ہوا ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ محض احتمال کافی نہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود سے صرف ترک رفع یدین کی روایات منقول ہیں، رفع یدین کی کوئی روایت منقول نہیں، جب کہ حضرت عبداللہ بن عمر سے دونوں قسم کی روایات مروی ہیں، لہٰذا "إذا تعارضا تساقطا" کے قاعدے کے پیش نظر حضرت عبداللہ بن عمر کی روایات میں تعارض ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایات تعارض سے محفوظ ہیں، انہیں لیا جائے گا۔

یا پھر یہ کہا جائے گا رفع یدین اختیاری چیز ہے، حضرت عبداللہ بن عمر نے کبھی رفع یدین کیا اور کبھی نہیں کیا۔ تب بھی رفع یدین کا سنت مؤکدہ یا واجب ہونا ثابت نہیں ہوگا۔

یا پھر حاکم والے ضابطہ "إذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود أولى أن يتبع" - لیا جائے گا۔

## عدم ثبوت عند محدث عدم صحت کو مستلزم نہیں

مذکورہ حدیث کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں: ابن مسعود کی حدیث میں

ثابت نہیں۔ آپ کس طرح اس سے استدلال کرتے ہیں؟

**جواب:** علامہ زیلعی بحوالہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں: عبداللہ بن مبارک کے ہاں کسی حدیث کا صحیح نہ ہونا مطلقا اس حدیث کی عدم صحت کو مستلزم نہیں: قال الشیخ [تقی الدین ابن دقیق العید] فی "الإمام": وعدم ثبوت الخبر عند ابن المبارك لایمنع من النظر فیه"(۱).

اس لئے کہ صحت حدیث اور ضعف حدیث امور اضافیہ ہیں: صحیح عند قوم وضعیف عند الآخرین.

"بخاری" کی کتنی حدیثیں ہیں جن کے بارے میں محدثین نے تحفظات کا اظہار کیا ہے، اگر اس حدیث کے حق عبداللہ بن مبارک نے کلام کیا تو اس سے لازم نہیں آتا کہ سب کے نزدیک حدیث متکلم فیہ ہو۔ نیز عبداللہ بن مبارک نے اگر ضعیف قرار دیا ہے تو عاصم بن کلیب کی وجہ سے اور عاصم بن کلیب کے ثقہ ہونے کے متعلق کلام گزر چکا۔

قطع نظر ان تمام باتوں کے اس حدیث کو تلقی بقبول الامۃ اور تواتر عملی جیسی تائیدات حاصل ہیں اور تواتر عملی کی سند پر بحث نہیں کی جاتی۔

اسی طرح ایک جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے ترک رفع پر دو روایتیں قولی وفعلی منقول ہیں۔ عبداللہ بن مبارک ابن مسعود کی قولی حدیث کو ضعیف قرار دے رہے ہیں، فعلی کے بارے میں یہ مسئلہ نہیں۔ قولی حدیث "أن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم رفع یدیه أول مرة"(۲).

اس روایت میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل کا تذکرہ نہیں بلکہ یہ قولی روایت ہے، جس کے متعلق عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ ثابت نہیں اور ہم نے جو روایت پیش کی وہ قولی بھی ہے اور فعلی بھی۔ "ألا أصلی بکم صلوة رسول اللہ" الحدیث.

## نفی صحت ضعف کو مستلزم نہیں

نیز عبداللہ بن مبارک کے قول میں "لایثبت" بمعنی "لایصح" ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں، ونفی الصحة لا یستلزم ضعف الحدیث اس لئے کہ نافی صحت کی نفی کر رہا ہے جو کہ اخص ہے، اور ہو سکتا ہے کہ وہ حدیث حسن ہو جو قسیم صحیح مطلق کی قسم ہے ونفی الأخص لایستلزم نفی الأعم اسی طرح نفی الأقوی لایستلزم نفی

---

(۱) نصب الرایة للزیلعی، کتاب الصلوة، باب صفة الصلوة: ۱/۴۷۳، حقانیه).

(۲) جامع الترمذی، باب رفع الیدین عند الرکوع: ۱/۵۹، سعید).

ضعف. اورنفی الصحة لا یستلزم ضعف الحدیث کوغیرمقلدین بھی تسلیم کرتے ہیں(۱)۔

لہٰذا ہم کہتے ہیں "لا یثبت" "لا یصح" کے معنی میں ہے اور اس سے صرف صحت کی نفی ہوگی (عمدۃ المبارک) حسن ہونے کی نفی پھر بھی نہ ہوگی۔

اصول میں گزرا کہ مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا صحت حدیث کی علامت ہے، امام ابوحنیفہ، اہل کوفہ، اہل مدینہ سب ترک رفع یدین کرتے ہیں، اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

## پانچویں دلیل

حدثنا الحمیدی، قال حدثنا سفیان، قال حدثنا الزهری، قال أخبرنی سالم بن عبدالله عن أبیه قال: رأیت رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم إذا افتتح الصلوة رفع یدیه حذو منکبیه وإذا أراد أن یرکع، وبعد مایرفع الرأس من الرکوع، فلا یرفع ولابین السجدتین"(۲).

"سالم بن عبداللہ اپنے والد عبداللہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے لئے رفع یدین کرتے، اس کے علاوہ رکوع میں جاتے وقت، رکوع سے اٹھتے وقت اور دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین نہیں کرتے تھے"۔

روایت بالکل صریح ہے کہ عندالرکوع وعندرفع الرأس من الرکوع اوربین السجدتین آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول ترک رفع تھا۔ غیر مقلدین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ محرف ہے اور مسند حمیدی میں مذکورہ الفاظ کے ساتھ نہیں، لیکن مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی (مصحح مسند حمیدی) فرماتے ہیں: یہ روایت اسی طرح ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے۔

## چھٹی دلیل

عن الأسود قال: "رأیت عمر بن الخطاب یرفع یدیه فی أول تکبیرة ثم لا یعود"(۳).

---

(۱) (مرعاة المفاتیح، لم أظفر علیه).(۲) (مسند حمیدی: ۲/۲۷۷، المکتبة السلفیة، المدینة المنورة)

(۳) (معانی الآثار، کتاب الصلوة، باب التکبیر للرکوع: ۱/۱۵۶، وابن أبی شیبة، کتاب الصلوة، من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرة ثم لایعود: ۱/۲۱٤).

''اسود فرماتے ہیں میں نے حضرت عمر بن خطاب کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ تکبیر تحریمہ میں رفع یدین کرتے، اس کے بعد نہیں کرتے تھے''۔

اگرچہ مذکورہ روایت موقوف ہے لیکن ما لا یدرک بالعقل کے قبیل سے ہے لہٰذا محدثین کے قاعدے کے مطابق اسے رفع کا درجہ حاصل ہے۔

## ساتویں دلیل

عن عاصم بن کلیب، عن أبیه أن علیاً کان یرفع یدیه فی أول تکبیرة من الصلوة، ثم لا یرفع بعد(۱).

''عاصم بن کلیب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی تکبیر تحریمہ میں رفع یدین کرتے تھے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے''۔

## آٹھویں دلیل

حدثنا أبوبکر بن أبی شیبة، قال حدثنا أبوبکر بن عیاش، عن حصین، عن مجاهد قال: ما رأیت ابن عمر یرفع یدیه إلا فی أول مایفتتح''(۲).

''مجاہد فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کو کبھی سوائے تکبیر تحریمہ کے رفع یدین کرتے نہیں دیکھا''۔

اس حدیث کی سند میں ابوبکر بن ابی شیبہ: ثقہ، ابوبکر بن عیاش ملقب شیخ الاسلام: ثقہ، حصین: ثقہ، مجاہد مشہور ... پہلے یہ بات گزری کہ ابن عمر سے رفع وترک رفع دونوں قسم کی روایات مروی ہیں۔

... کہتے ہیں کہ امام بیہقی نے اسے موضوع قرار دیا ہے اور وجہ یہ ہے کہ ابن عمر سے رفع یدین کا ثبوت اور رفع ... روایات منقول ہیں۔ لہٰذا ترک رفع کی روایت موضوع ہے۔

**جواب:** صرف اس بنیاد پر کہ ابن عمر سے رفع الیدین کی روایات اور عمل منقول ہے اسے موضوع قرار دینا کسی

---

(۱) ... الآثار، کتاب الصلوة، باب التکبیر للرکوع: ۱/۱۵٤، وابن أبی شیبة: ۱/۱۵٤، دار الکتب العلمیة).

(۲) ... أبی شیبة، کتاب الصلوة، باب من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرة ثم لا یعود: ۱/۱٤، دار الکتب العلمیة).

صورت میں درست نہیں، دونوں روایتیں اور عمل ابن عمر سے منقول ہونے میں کوئی خرابی نہیں، کیوں کہ یہ امر مباح ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "الجمع بین الروایتین ممکن، وهو أنه لم یکن یراه واجباً، ففعله تارة وتركه أخرى"(۱). جب دونوں قسم کی روایات ثابت اور منقول ہیں تو اس احتمال کی وجہ سے حدیث کو ناقابلِ عمل ٹھہرانا غلط ہے۔

نیز جب سند پر آپ کو اعتراض نہیں اور سندِ صحیح سے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا رفع یدین اور ترک رفع یدین ثابت ہے تو ہم آپ کو اجازت نہیں دیں گے کہ آپ احتمالات کی وجہ سے راجح ومرجوح کا فیصلہ کریں۔

## نویں دلیل

عن إبراهيم قال: كان عبدالله لا یرفع یدیه في شيء من الصلوة"(۲).

"ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں حضرت عبداللہ بن مسعود نماز میں رفع یدین نہیں کرتے تھے"۔

اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ابراہیم نخعی کا لقاء عبداللہ بن مسعود سے ثابت نہیں، لہٰذا یہ روایت مرسل ہے۔

**جواب:** علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے "زاد المعاد" میں فرمایا: "مراسیل إبراهیم صحیحة"۔

امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان إبراهیم إذا أرسل عن عبدالله لم یرسله إلا بعد صحته عنده وتواتر الروایة عن عبدالله"(۳).

"ابراہیم نخعی صرف اسی صورت میں عبداللہ بن مسعود کی روایات مرسلاً نقل کرتے جب انہیں یقین ہو جاتا کہ یہ روایت صحیح اور عبداللہ ابن مسعود سے تواتراً منقول ہے"۔

مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی اس وقت تک مراسیل نقل نہیں کرتے جب تک انہیں صحت روایت و تواتر یت عن عبداللہ بن مسعود کا یقین نہ ہو جائے، اس میں چونکہ انہیں یقین تواتر یت تھا اسی لئے مرسلاً نقل کیا۔ نیز اس کے علاوہ حنفیہ و مالکیہ مراسیل کو حجت مانتے ہیں، آپ اگر مراسیل کو قابلِ استدلال نہیں سمجھتے تو یہ آپ کا اصول ہے

(۱) (فتح الباري، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر: ۲/ ۲۸۰، قديمي).

(۲) (معاني الآثار، كتاب الصلوة، باب التكبير للركوع والسجود: ۱/ ۱۵۶، سعيد).

(۳) (معاني الآثار، كتاب الصلوة، باب التكبير للركوع والسجود: ۱/ ۱۵۵، سعيد).

...کے پابند نہیں اور نہ ہی آپ ہمیں اس کا پابند کر سکتے ہیں کیونکہ ہر فریق اپنے اپنے اصولوں کا پابند ہوگا اور ہمارا ...یہ ہے کہ: المراسیل عندنا حجة أی: عندعدم ورود نصوص أخری [لامطلقاً].

## ...دلیل

عن أبی إسحق قال: کان أصحاب عبدالله وأصحاب علی لایرفعون أیدیهم إلا فی افتتاح الصلوة، قال وکیع: ثم لایعودون"(١).

"ابواسحق فرماتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی کے اصحاب صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے، وکیع فرماتے ہیں: اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے"۔

"عن الأسود قال: صلیت مع عمر فلم یرفع یدیه فی شیء من صلوته إلا حین افتتح الصلوة، ... عبدالملك: رأیت الشعبی وإبراهیم وأبا إسحق لایرفعون أیدیهم إلا حین یفتتحون ...(٢).

"اسود فرماتے ہیں: میں نے حضرت عمر کے ساتھ نماز پڑھی، آپ نے سوائے تکبیر تحریمہ کے رفع یدین نہیں کیا، عبدالملک فرماتے ہیں: میں نے امام شعبی، ابراہیم نخعی اور ابواسحق کو دیکھا، یہ حضرات سوائے تکبیر تحریمہ کے رفع یدین نہیں کرتے تھے"۔

...کے علاوہ دیگر دلائل بھی ترک رفع پر دال ہیں (٣)۔

"عن أبی بکر بن عیاش قال: مارأیت فقیهاً قط یفعله، یرفع یدیه فی غیر التکبیرة الأولی".

"ابوبکر بن عیاش فرماتے ہیں: میں نے کسی فقیہ کو سوائے تکبیر تحریمہ کے رفع یدین کرتے نہیں پایا"۔

...عن ابن عباس موقوفاً قال: ترفع الأیدی فی سبع مواطن: إذا قام إلی الصلوة، وإذا رأی

---

... ابن أبی شیبة، کتاب الصلوة، باب من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرة ثم لایعود: ١/٢١٤، دارالکتب

... شیبة، کتاب الصلوة، باب من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرة: ١/٢١٤، دارالکتب العلمیة).

... السنن، کتاب الصلوة، باب رفع الیدین: ٢/٤٩٤-٤٩٦، سعید).

ات، وعلى الصفا، والمروة، وفي جمع، وفي عرفات، وعند الجمار".

''حضرت ابن عباس سے موقوفاروایت ہے کہ رفع یدین سات مقام میں ہوتا ہے: افتتاح نماز میں، بیت اللہ کو دیکھتے وقت، صفا پر، مروہ پر، جمع میں، عرفات میں اور رمی جمار کے وقت''۔

"عن أبي هريرة أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلوة، ويكبر في كل خفض ورفع، ويقو إني أشبهكم بصلاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم".

''حضرت ابوہریرۃ سے مروی ہے کہ وہ افتتاح نماز میں رفع یدین کرتے، تمام انتقالات میں تکبیر کہتے اور فرماتے تھے: میری نماز تم سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کی نماز کے مشابہ ہے''۔

"عن عباد بن الزبير مرسلاً: أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا افتتح الص رفع يديه في أول الصلوة، ثم لم يرفعها في شيء حتى يفرغ".

''حضرت عباد بن زبیر سے مرسلاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم افتتاح نماز میں رفع یدین کرتے اس کے بعد فراغت نماز تک رفع یدین نہیں کرتے تھے''۔

"روى عن ابن عمر مرفوعاً: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يرفع يديه إذا ا الصلوة ثم لا يعود".

''حضرت ابن عباس سے مرفوعاروایت نقل کی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم افتتاح نماز میں رفع یدین فرماتے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے''۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وينبغي أن يُعَدَّ من دلائلنا رواية كل من استقصى صفة الصلوة ولم يذكر رفع اليدين".

''ہمارے دلائل میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جن میں نماز کے طریقہ کا بیان ہے، لیکن رفع یدین کا تذکرہ نہیں''۔

☆......☆......☆......☆......☆

(۱) (معارف السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ۲/۴۶۲-۴۶۳- سعيد).

# قائلین رفع کے دلائل

۱- عن سالم بن عبدالله، عن أبيه قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا قام [للـ]صلوة رفع يديه حتى تكونا حذو منكبيه، وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع، ويفعل ذلك إذا رفع [ر]أسه من الركوع"(۱).

"حضرت عبداللہ بن عمر راوی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے، اسی طرح رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرتے تھے"۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ہم مثبت ہیں کہ رفع یدین کو ثابت کرتے ہیں اور آپ رفع یدین کی نفی کرتے ہیں [اور قا]عدہ ہے "المثبت مقدم علی النفی" لہٰذا وہی بات معتبر ہوگی جس کے قائل ہم ہیں۔

## [المثبت] مقدم علی النفی کی توضیح

"قواعد الفقہ" میں یہ قاعدہ مذکور ہے لیکن اس کی شرح میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ اثبات نفی پر اس وقت [مقدم ہے] جب نفی مدلول النص نہ ہو، اگر نفی مدلول النص ہو تو پھر وہ بھی اثبات کے معارض ہوگی (۲)۔

[اس] وقت ترجیح کے دوسرے طرق کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

جـــواب: حنیفہ کا صحیح قول رفع یدین کے بارے میں خلاف اولیٰ کا ہے، اس کی اباحت سے ہمیں انکار [نہیں]۔ [علامہ] یوسف بنوری فرماتے ہیں: "ثم اعلم أن الرفع قبل الركوع وبعده غير معمول به وغير مندوب [عند] الحنفية لا أنه مكروه"(۳).

---

(۱) [صحیح] للبخاری، کتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر: ۱/۱۰۲، قديمی).

(۲) [قواعد ا]لفقه: ۵۳، الصدف پبلشرز).

(۳) [معار]ف السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ۲/۴۵۸، سعید).

اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اسے ترک کیا جائے گا۔ باقی آپ کی ذکر کردہ احادیث وجود وثبوت رفع یدین پر دلالت کرتی ہیں لیکن وجوب ودوام رفع یدین پر دال نہیں:

"وأما دوام العمل بالرفع فلم يثبت عن واحد منهم فضلاً عن العشرة"(۱). "رفع یدین پر کسی ایک صحابی سے سند صحیح سے ثابت نہیں چہ جائیکہ عشرہ مبشرہ سے ثابت ہو"۔ ثبوت الشيء لا يستلزم كونه واجباً أو سنة. ثبوت الشئی اور ہے اور وجوب الشئی اور ہے۔

۲-حضرت ابن عمر سے رفع وترک رفع دونوں قسم کی روایات ثابت ہیں، اگر آپ بھی علماء محققین کی طرح اسے فعل اختیاری تسلیم کرتے ہیں تو مناظرے کی ضرورت نہیں۔ اگر آپ اس بات کے قائل ہیں کہ صرف رفع یدین تو اس کی وضاحت کریں کہ رفع الیدین مقدم ہے یا ترک الرفع؟ اگر ترک مقدم اور رفع مؤخر ہے تو رفع یدین کو ترجیح ہوگی بصورت دیگر رفع مقدم اور ترک مؤخر ہو تو حنفیہ کی بات معتبر ہوگی۔ ماہرین فن اور محدثین کا طرز اس پر دلالت کرتا ہے کہ رفع الیدین مقدم اور ترک رفع مؤخر ہے۔

۳-مذکورہ حدیث میں کئی قسم کے اضطراب ہیں: جیسا کہ علامہ یوسف بنوری فرماتے ہیں:

"الأول: بذكر الرفع في الافتتاح فقط كما في "المدونة الكبرى" عن مالك، وسرده في أدلة الترك. أنظر "المدونة". (۱/۷۱).

الثاني: بذكر الرفع في الافتتاح وبعد الركوع، وهو سياق "الموطا" لمالك في الموضعين، ولم يذكر الرفع عند الركوع، وهو رواية يحى، وتابعه القعنبي والشافعي ومعن و الزبيدى وجماعة كما يقوله ابن عبدالبر، وقد تابع مالكاً ابن عيينه ويونس وغيرهما عن الزهري.

الثالث: بذكر الرفع في المواضع الثلاثة، وهو رواية ابن وهب ومحمد بن الحسن القاسم وجماعة عن مالك، وليس في "الموطأ" من رواية الصمودى".

الرابع: بزيادة الرفع بعد الركعتين ماعدا المواضع الثلاثة من طريق نافع عند البخاري في "صحيحه" فيكون الرفع في أربعة مواضع، وهو وإن اختلف فيه رفعاً ووقفاً لكن الحافظ يرجح الرفع، ويزعمه ابن خزيمة سنة، ويلزم ابن دقيق العيد الشافعي به لقاعدته بالأخذ

(۱) (معارف السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ۲/۴٦۸، سعيد).

۔۔۔من الزیادة.

الخامس: بزيادة الرفع للسجود ماعدا المواضع الأربعة عندالبخاري في "جزئه" من طريق ۔۔۔ يكون الرفع في خمسة مواضع".

السادس: بذكر الرفع في كل خفض ورفع وركوع وسجود وقيام وقعود وبين السجدتين ۔۔۔ الطحاوي في "مشكل الآثار" كما حكاه الحافظ في "الفتح". (۲/۱۸۵)(۱).

''امام مالک نے اسی روایت کو''المدونۃ الکبریٰ''(۱/۶۹) میں نقل کیا اس میں صرف رفع الیدین عندالافتتاح کا ذکر ہے، رفع الیدین عندالرکوع وعند رفع الراس کا تذکرہ نہیں۔ چونکہ رفع عندالافتتاح متفق علیہ تھا اسی لئے امام مالک نے اسے ذکر کیا۔ عندالرکوع ورفع الرأس منہ کے ذکر کو بنا بر اختلاف ترک کیا۔

''موطا'' میں بھی یحیٰ کی روایت سے رفع الیدین عندالافتتاح وبعد رفع الرأس من الرکوع معلوم ہوتا ہے۔ یحیٰ کی متابعت کرنے والوں میں قعنبی، شافعی، معن، ابن نافع زبیدی وغیرہ ہیں۔ جب کہ ابن عیینہ اور یونس زھری سے امام مالک کی متابعت کرتے ہیں۔ اس روایت میں دو جگہ رفع یدین کا ثبوت ہے۔

امام مالک سے ابن وھب، محمد بن الحسن، ابن القاسم تین جگہ عندالافتتاح، وعندالرکوع وبعد رفع الرأس من الرکوع رفع یدین نقل کرتے ہیں۔

''بخاری'' میں بطریق نافع چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، اگرچہ اس روایت کے وقف اور رفع میں اختلاف ہے لیکن حافظ ابن حجر نے رفع کو ترجیح دی۔

''جزء رفع الیدین للبخاری'' میں پانچ جگہ رفع یدین کا ذکر ہے۔

''مشکل الآثار'' میں امام طحاوی نے روایت نقل کی اس میں کل خفض ورفع رفع یدین کا تذکرہ ہے''۔

احادیث میں رفع الیدین مرة واحدة، مرتین، ثلاث مرات سے لے کر عند کل خفض ورفع رفع ۔۔۔

---

۔۔۔ السنن، کتاب الصلوة، باب رفع الیدین عند الرکوع: ۲/۴۷۲-۴۷۴، سعید).

...رتے، لیکن نہ آپ چار کے قائل نہ پانچ کے اور نہ ہی کل خفض ورفع کے۔ جس طرح آپ ان کو چھوڑتے ہیں حالانکہ وہ بھی صحیح سند سے ثابت ہیں اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ باقی کو بھی چھوڑ دو۔ کچھ نسخ کے قائل تو آپ بھی ہیں، لہٰذا قبل الرکوع وبعد الرکوع کو بھی ملالیں۔

رفع الیدین بین السجدتین کے بارے میں علامہ ناصر الدین البانی نے غیر مقلدین سے خود شکوہ کیا کہ یہ بھی صحیح سند سے ثابت ہے لیکن ہمارے حضرات اس پر عمل نہیں کرتے۔

"قد صح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم الرفع في السجود، ومع كل تكبيرة عن جماعة من الصحابة، وقد تكلمت على أحاديثهم في تخريج أحاديث "صفة صلوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم" ومن المقرر في الأصول أن المثبت مقدم على النافي، والعمل بها هو الراجح ولو أحياناً، وقد قال به جماعة من الأئمة منهم أحمد في رواية الأثرم"(١).

۴- امام مالک نے اس روایت کو نہیں لیا کہ مرفوع إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نہیں بلکہ موقوف علی ابن عمر ہے کیونکہ نافع نے موقوفا اور سالم نے مرفوعا اسے نقل کیا۔ رفع اور وقف میں نافع وسالم کا اختلاف ہوگیا۔ امام فرماتے ہیں: الأصل صيانة الصلاة عن هذه الأفعال. تو حدیث موقوف یا ایسی حدیث جس کے رفع و وقف میں اختلاف ہو اس کی وجہ سے نماز میں زیادتی کی اجازت نہ ہوگی۔

"وقال الأصيلي: ولم يأخذ به مالك؛ لأن نافعاً وقفه على ابن عمر، وهو أحد الأربع اختلف فيها سالم ونافع ...... لأن سالماً ونافعاً لما اختلفا في رفعه ووقفه، تركه مالك في المشهور القول باستحباب ذلك؛ لأن الأصل صيانة الصلوة عن الأفعال. انتهى كلامه"(٢).

## دوسری دلیل

"عن نافع أن ابن عمر كان إذا دخل في الصلوة كبر ورفع يديه، وإذا ركع رفع يديه، وإذا قال: سمع الله لمن حمده رفع يديه، وإذا قام من الركعتين رفع يديه، ورفع ذلك ابن عمر إلى

(١) (تعليق الشيخ العلامة الألباني على المشكوة، باب صفة الصلوة، الفصل الأول: ٢٤٨/١).

(٢) (معارف السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ٤٥٣/٢-٤٥٤، سعيد).

...تعالیٰ علیه وسلم"(۱).

"نافع روای ہیں کہ ابن عمر جب نماز پڑھتے تو تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے، جب رکوع کرتے پھر رفع یدین کرتے، اسی طرح سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے بعد رفع یدین کرتے، جب تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہوتے پھر رفع یدین کرتے۔ ابن عمر اسے مرفوع الی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیان کرتے ہیں"۔

**جواب:** حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: عبدالاعلیٰ سے غلطی ہوئی کہ انہوں نے اسے مرفوع قرار دیا: "حكى ... عن بعض مشايخه أنه أومأ إلى أن عبدالأعلى أخطأ في رفعه"(۲).

**...ل**

حدثنا أحمد بن حنبل: قال حدثنا أبو عاصم الضحاك بن مخلد ح وحدثنا مسدد قال ... وهذا حديث أحمد، قال أخبرنا عبدالحميد يعني ابن جعفر، أخبرني محمد بن عمرو بن ... قال: سمعت أبا حُمَيْد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه ... أبو قتادة، قال أبو حميد: أنا أعلمكم بصلوة رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قالوا: ... ما كنت بأكثرنا له تبعةً، ولا أقدمناله صحبةً، قال: بلى، قالوا: فأعرض: قال: كان رسول ... تعالىٰ عليه وسلم إذا قام إلى الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم يكبر حتى ... عظم منه في موضعه معتدلاً، ثم يقرأ، ثم يكبر فيرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ... ضع راحتيه على ركبتيه، ثم يعتدل فلا ينصبُّ رأسه ولا يُقنع، ثم يرفع رأسه فيقول: سمع ... حمده، ثم يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه معتدلاً، ثم يقول: الله أكبر، ثم يهوى إلى ... يجافي يديه عن جنبيه، ثم يرفع رأسه ويثني رجله اليُسرىٰ ويقعد عليها، ويفتح أصابع ... يسجد، ثم يسجد، ثم يقول: الله أكبر، ويرفع رأسه ويثني رجله اليُسرى، فيقعُد عليها ... كل عظم إلى موضعه، ثم يصنع في الأخرى مثل ذلك، ثم إذا قام من الركعتين، كبر

---

(۱) ... بخاري، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا قام من الركعتين: ۱/۱۰۲).

(۲) ... كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا قام من الركعتين: ۲/۲۸۳، قديمي).

ورفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه كما كبر عند افتتاح الصلوة، ثم يصنع ذلك في كل بقية صلاته حتى إذا كانت السجدة التي فيها التسليم أخر رجله اليسرى، وقعد متوركاً على شقه الأيسر، قالوا: صدقت، هكذا كان يصلي صلى الله تعالى عليه وسلم "(۱).

''حضرت ابوحمید ساعدی کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے آقائے نامدار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دس صحابہ کی جماعت جن میں ابوقتادہ بھی تھے سے کہا، میں رسول خدا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کے طریقے کو تم سے زیادہ اچھی طرح جانتا ہوں، انہوں نے کہا: یہ کیسے؟ قسم بخدا تم نہ ہم سے زیادہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے متبع رہے نہ ہی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت میں ہم سے پہلے آئے، ابوحمید نے کہا: اگر چہ ایسا ہی ہے لیکن اس کے باوجود میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز تم سے زیادہ جانتا ہوں، صحابہ کی جماعت نے کہا: اچھا بیان کیجئے، ابوحمید نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھ مونڈھوں تک اٹھاتے اور رکوع میں جا کر دونوں ہتھیلیاں اپنے گھٹنوں پر رکھتے اور کمر سیدھی کر لیتے، سر کو نہ نیچا کرتے نہ بلند کرتے، پھر سر اٹھاتے وقت "سمع اللہ لمن حمدہ" کہتے اور دونوں ہاتھ مونڈھوں تک اٹھاتے اور سیدھے کھڑے ہو جاتے، پھر تکبیر کہتے ہوئے زمین کی طرف جھکتے اور سجدہ کرتے اور سجدے میں اپنے دونوں ہاتھ اپنے پہلوؤں سے الگ اور اپنے پیروں کی انگلیوں کو موڑ کر (قبلہ رخ) رکھتے، پھر سجدے سے سر اٹھاتے اور بایاں پاؤں موڑ کر اس پر سیدھے بیٹھ جاتے، یہاں تک کہ ہر عضو اپنی جگہ پر آجاتا، پھر تکبیر کہتے ہوئے دوسرے سجدے میں چلے جاتے، پھر اللہ اکبر کہہ کر سجدے سے اٹھتے اور بایاں پاؤں موڑ کر اس پر اطمینان سے بیٹھتے یہاں تک کہ بدن کا ہر عضو اپنی جگہ پر آجاتا، پھر دوسری رکعت میں بھی اسی طرح کرتے اور جب دو رکعت پڑھنے کے بعد کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے ہوئے دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھاتے جیسا کہ نماز شروع کرتے وقت تکبیر کہتے تھے، پھر باقی نماز اسی طرح پڑھتے .اور جب وہ سجدہ کر چکتے جس کے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو اپنا بایاں پیر باہر نکالتے

(۱) (سنن أبوداود، كتاب الصلوة، باب افتتاح الصلوة: ۱/۱۱۳، إمداديه).

اور بائیں کولیے پر بیٹھ جاتے، پھر سلام پھیرتے، سب نے کہا بے شک آپ نے سچ کہا، آنحضرت صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اسی طرح نماز پڑھتے تھے"۔

**جواب:** اس کی سند میں کلام ہے۔ عبدالحمید بن جعفر کو سفیان ثوری نے ضعیف قرار دیا۔ وكان الثوری يضعفه من أجل القدر(۱).

محمد بن عمر عطاء، ابوحمید الساعدی سے نقل کرتے ہیں جب کہ ان کا سماع ابوحمید سے ثابت نہیں۔ امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وأما حديث عبدالحميد بن جعفر فإنهم يضعفون عبدالحميد، فلا يقيمون به حجة، فكيف يحتجون به في مثل هذا، ومع ذلك فإن محمد بن عمر بن عطاء لم يسمع ذلك الحديث من أبي حميد ولاممن ذكر معه في ذلك الحديث، بينهما رجل مجهول"(۲).

نیز اس میں اضطراب بھی ہے۔ "ابوداؤد" میں ہے: محمد بن عمر قال: سمعت أبا حميد الساعدی، "سنن الکبری" میں ہے: محمد بن عمر بن عباس بن سهل عن أبی حميد الساعدی، پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ عباس بن سہل ہیں یا عیاش بن سہل؟

غیر مقلدین نے اس اضطراب کو اس طرح حل کیا کہ محمد بن عمر نے دونوں طریقوں سے اس روایت کو نقل کیا، بلاواسطہ بھی اور بالواسطہ بھی۔ لیکن حافظ ابن حجر نے سختی سے اس کی تردید کی ہے: "ولايمكن السماع [سماع محمد بن عمر] من أبی حميد الساعدی؛ لأن السياق يأبى ذلك كل الإباء"(۳).

## چوتھی دلیل

أخبرنا محمدبن المثنى، قال حدثنا ابن أبی عدی، عن شعبة، عن قتادة، عن نصر بن عاصم، عن مالك بن الحويرث أنه رأى النبی صلى الله تعالىٰ عليه وسلم رفع يديه فی صلوته، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، وإذا سجد، وإذا رفع رأسه من السجود حتى يحاذی بهما فروع أذنيه"(۴).

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۶/۱۱۲، دار صادر).

(۲) شرح معانی الآثار، كتاب الصلوة، باب التكبير للركوع: ۱/۱۵۶، سعيد).

(۳) التلخيص الحبير: ۱/۳۶۶، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز مكة).

(۴) سنن النسائی، كتاب الافتتاح، باب رفع اليدين للسجود: ۱/۱۶۵، قديمی).

''حضرت مالک بن حویرث راوی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابتداء نماز، بوقت رکوع، رکوع سے اٹھنے کے بعد، سجدہ کرتے وقت، سجدے سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرتے، یہاں تک کہ ہاتھ کانوں کی لو کے برابر ہو جاتے''۔

**جواب:** روایت مذکورہ میں قبل السجدۃ وبعد السجدۃ بھی رفع یدین کا ذکر ہے، اس کو آپ بھی ترک کرتے ہیں پھر بھی عامل بالحدیث! اور ہم اس کے ساتھ تواتر عملی و دیگر دلائل کی بناء پر قبل الرکوع و بعد الرکوع رفع ترک کرتے ہیں تو تارک حدیث کہلاتے ہیں۔ هل هذا إلا تعسف.

**فائدہ:** مذکورہ حدیث کی سند میں شعبة عن قتادة کے متعلق علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ تصحیف ہے اصل سعید عن قتادة ہے: "وقع في نسخة "النسائي" المطبوعة بالهند: شعبة عن قتادة بدل سعيد عن قتادة، وهو تصحيف، صرح عليه شيخنا أيضاً في "نيل الفرقدين"(۱).

مذکورہ تمام دلائل ثبوت رفع یدین پر دال ہیں اور ہم ثبوت کے منکر نہیں نہ ہی ہم ثبوت اور عدم ثبوت پر مناظرہ کرنے کے قائل ہیں۔ مسئلہ تو وجوبیت کا ہے، اس پر دلیل ناطق درکار ہے۔

''بخاری شریف'' میں صفۃ صلاۃ کے متعلق کئی احادیث موجود ہیں لیکن رفع یدین کا ذکر دو روایتوں میں ہے۔ باقی حضرات صفۃ صلوۃ کو نقل کرتے ہیں لیکن رفع یدین کا تذکرہ نہیں کرتے۔ یا تو اس لئے کہ وہ رفع یدین کے قائل ہی نہیں تھے یا پھر اس لئے کہ قائل تھے لیکن اسے امر اختیاری قرار دیتے تھے، ہر دو صورتوں میں وجوبیت یا سنیت کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

## ارخاء العنان

ثبوت رفع کو تو ہم مانتے ہیں (علی سبیل التسلیم) مان لیتے ہیں کہ رفع یدین واجب ہے لیکن بقاء علی ذلک الفعل اور دوام علی ذلک الفعل دکھادیں کہ آخر تک نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول رفع یدین کا رہا۔

☆......☆......☆......☆......☆

(۱) (معارف السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ۲/۴۵۶، سعيد).

# دوام رفع پر غیر مقلدین کے دلائل

۱- عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه، [illegible]ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، وكان لايفعل ذلك في السجود، فما زالت تلك صلاته حتى [illegible] تعالى(۱).

”حضرت ابن عمر راوی ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز شروع کرتے تو رفع یدین کرتے، رکوع کرتے وقت اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد بھی رفع یدین کرتے، سجدے میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، وفات تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول اسی طرح نماز پڑھنے کا تھا“۔

[illegible]جواب: یہ حدیث سنداً درست نہیں۔ اس میں عصمۃ بن محمد الانصاری ایک راوی ہیں جن کے بارے میں [illegible] ابو حاتم: ليس بالقوى، وقال يحى: كذاب، وقال العقيلى: يحدث بالبواطيل عن [illegible] الدار قطني وغيره: متروك“(۲).

[illegible] یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فيه عبدالرحمن بن قريش، اتهمه سليماني بوضع [illegible] عصمة بن محمد الأنصارى، قال يحى: كذاب يضع الحديث. وقال الدار قطنى [illegible] ومن المولم جداً حكاية الحافظ فى ”التلخيص“ إياه وسكوته على مثله، وهو أعلم [illegible] حول ولا قوة إلا بالله“(۳).

---

[illegible] كتاب الصلوة، باب صفة الصلوة: ۱/۴۸۳، حقانية).

[illegible]: ۳/۶۸، عيسى البابى الحلبى).

[illegible]، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين عندالركوع: ۲/۴۷۷، سعيد).

## لفظ ''کان'' سے دوام پر استدلال

۲-روایات میں رفع یدین سے متعلق لفظ "کان یرفع یدیہ" موجود ہے۔اور ''کان'' جب مضارع پر داخل ہوتو ماضی استمراری کا فائدہ دیتا ہے۔مطلب یہ ہے کہ رفع یدین کرنا ہمیشہ سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ تھی،اس سے دوام ثابت ہوتا ہے۔

**جواب:** لفظ "کان" سے دوام ثابت کرنا درست نہیں، کیوں کہ "مسلم" میں "کان ینصرف عن یمینہ" کے الفاظ بھی موجود ہیں(۱)۔

تو مطلب یہ ہوگا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمیشہ نماز کے بعد دائیں طرف پھرتے تھے۔ ''ابوداؤد'' کی روایت میں ہے:''شیطان کو اپنے اوپر غلبہ نہ دو اور شیطان کے لئے نماز میں سے حصہ مقرر نہ کرو کہ اس کے لئے ہمیشہ دائیں جانب نہ پھرو کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بائیں جانب بھی پھرتے تھے''(۲)۔

پھر "کان ینصرف عن یمینہ" کا کیا معنیٰ؟ نیز "کان ینام وھو جنب"، "کان یطوف علی نسائہ بغسلٍ واحدٍ" کا کیا معنیٰ کریں گے؟ جب کہ روایات میں ہے کہ آپ غسل کر کے سوتے تھے اور یغتسل عند ھذہ ویغتسل عند ھذہ. اگر ان احادیث میں بھی آپ کے ذکر کردہ قاعدے کو تسلیم کیا جائے کہ "کان" مضارع پر داخل ہوکر ماضی استمراری کا فائدہ دیتا ہے۔تو ان احادیث کا معنیٰ درست نہ ہوگا۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"فإن المختار الذی علیہ الأکثرون والمحققون من الأصولیین أن لفظ "کان" لایلزم منہ الدوام ولا التکرار، فإنما ھی فعل ماضٍ یدل علی وقوعہ مرۃً، فإن دل دلیل علی التکرار عمل بہ وإلا فلا تقتضیہ بوضعھا، وقد قالت عائشۃ: کنت أطیب رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لحلہ قبل أن یطوف، ومعلوم أنہ لم یحج بعد أن صحبتہ عائشۃ إلا حجۃً واحدۃً وھی حجۃ الوداع، فاستعملت "کان" فی مرۃٍ واحدۃٍ(۳).

---

(۱) (الصحیح لمسلم، کتاب صلوۃ المسافر، باب جواز الانصراف عن الیمین والشمال: ۱/۲۴۷، قدیمی).

(۲) (سنن أبوداؤد، کتاب الصلوۃ، باب کیف الانصراف من الصلوۃ: ۱/۱۵۶، إمدادیہ).

(۳) (شرح النووی، کتاب الصلوۃ، باب صلوۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

## "اذا" سے دوام پر استدلال

۳-لفظ "إذا" سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ روایات میں لفظ "إذا" آتا ہے، معنی یہ ہے کہ جب بھی رکوع سے جاتے اور جب بھی رکوع سے اٹھتے، "إذا" عموم اوقات کے لئے ہے۔

**جواب:** "إذا" ہمیشہ عموم اوقات کیلئے نہیں ہوتا بلکہ "إن" کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: "من نسي سنة قبلها إذا ذكرها".

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آپ تکبیر تحریمہ کے دوام پر بھی لفظ "اذا" سے استدلال کرتے ہیں، تو یہ دوام کیسے ثابت ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ: "لاتثبت الدوام والمواظبة عند الافتتاح بنقل الرفع حسب بل بالمجموع: أى بنقل الرفع عندنا لتكبيرة الافتتاح وبعدم نقل الترك عنده"(۱).

"تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین پر دوام ومواظبت صرف ثبوت رفع کی وجہ سے ثابت نہیں کیونکہ ہم اسے مجموع یعنی بوقت تحریمہ ثبوت رفع وعدم ثبوت ترک دونوں کے مجموعے سے ثابت کرتے ہیں"۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہاں ترک رفع کے دلائل ہی نہیں، بخلاف رفع الیدین قبل الرکوع وبعد الرکوع کے کہ اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہاں ترک رفع کے دلائل موجود ہیں۔ تب ہی تو صحابہ کی ایک جماعت اور امام مالک، امام ابو حنیفہ، اہل مدینہ، اہل کوفہ وغیرہ ترک رفع کے قائل ہیں۔

"قال الحافظ: لم يختلفوا أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة"(۲).

۴-مالک بن حویرث کی روایت سے بھی دوام رفع یدین پر استدلال کرتے ہیں: "عن أبي قلابة أنه رأى مالك بن الحويرث إذا صلى كبر ورفع يديه، وإذا أراد أن يركع رفع يديه، وإذا رفع رأسه من

---

(۱) معارف السنن: ۲/۱۰۷، مكتبه صفدريه).

(۲) فتح الباري، كتاب الأذان، باب رفع اليدين في التكبيرة الأولى: ۲/۲۷۹، قديمى).

الركوع رفع يديه، وحدث أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صنع هكذا"(١).

"حضرت ابوقلابہ راوی ہیں کہ مالک بن حویرث کو میں نے نماز پڑھتے دیکھا، بوقت تحریمہ، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرتے تھے۔ مالک بن حویرث فرماتے ہیں کہ رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایسے ہی نماز پڑھی"۔

اس روایت اور اسی طرح ابوحمید الساعدی کی روایت سے دوام پر استدلال کیا جاتا ہے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ مالک بن حویرث نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت میں صرف بیس دن رہے:

"عن أبي قلابة، قال: حدثنا مالك، قال: أتينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ونحن شببة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين يوماً وليلةً"(٢).

اور نہ ہی اپنی رؤیت کا تذکرہ کرتے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ مرسل صحابی ہو، یہی حال ابوحمید الساعدی کا ہے۔ آپ کو بھی صحبت نبوی کبھی کبھار ہی میسر ہوتی تھی، لہٰذا ان سے دوام پر کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟

## رفع الیدین بین السجدتین کا ثبوت

علاوہ ازیں یہی مالک بن حویرث رفع الیدین بین السجدتین کو ذکر کرتے ہیں: "عن مالك بن الحويرث أنه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رفع يديه في صلاته، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، وإذا سجد، وإذا رفع رأسه من السجود، حتى يحاذي بهما فروع أذنيه"(٣).

اگر آپ ان کی روایت سے قبل الرکوع و بعد الرکوع دوام رفع ثابت کرتے ہیں تو بین السجدتین تو قطعی ہے۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت "مجمع الزوائد": ۱۰۱/۲، میں ہے: "إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يرفع يديه في الركوع والسجود"(٤). "نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رکوع و سجدہ میں رفع یدین کرتے تھے"۔

---

(١) (الصحيح للبخاري، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع: ١٠٢/١، قديمي)

(٢) (الصحيح للبخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر: ٨٨/١، قديمي).

(٣) (سنن النسائي، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين للسجود: ١٦٥/١، قديمي).

(٤) (مجمع الزوائد، باب رفع اليدين في الصلوة: ١٠١/٢، دار الفكر).

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "رواہ أبو یعلی، ورجالہ رجال الصحیح". صحیح حدیث ہے، نیز آپ کے قاعدے کے مطابق یہاں بھی فعل مضارع پر لفظ ''کان'' داخل ہے۔ یعنی ہمیشہ والا عمل ہے جب کہ آپ نے اسے ترک کیا ہوا ہے پھر بھی تارک حدیث نہیں بلکہ عامل بالحدیث ہیں اور ہم قبل الرکوع وبعد الرکوع کو ترک کر کے تارک حدیث بن گئے۔ یا للعجب!

''ابوداوٗد'' میں وائل بن حجر سے روایت ہے: "وإذا رفع رأسہ من السجود أیضاً رفع یدیہ"(۱).

اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ رفع بین السجدتین عبدالوارث کا تفرد ہے، ہم اسے نقل نہیں کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالوارث بن سعید ثقہ ہیں۔ وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ.

"[عبدالوارث] الحافظ الثبت أبو عبیدۃ العنبری، وقال: لم یتأخر عنہ أحد لاتقانہ ودینہ"(۲).

"کان یحیی بن سعید یثبتہ، فإذا خالف أحدٌ من أصحابہ قال ما قال عبدالوارث"(۳).

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم یرفع یدیہ حین یفتتح الصلوۃ وحین یرکع وحین یسجد"(٤).

علامہ نیموی رحمہ اللہ صاحب ''آثار السنن'' فرماتے ہیں: اس روایت کو ''ابن ماجہ'' اور ''طحاوی'' نے بھی نقل کیا ہے، اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ سند میں اسمٰعیل بن عیاش ہے وہ بھی صدوق ہے۔

علامہ نووی نے بعض محدثین کا مسلک رفع بین السجدتین نقل کیا ہے، احادیث صحیحہ میں ہے جب ہی تو ان کا مذہب ہے: "قال أبو بکر بن المنذر وأبو علی الطبری من أصحابنا وبعض أھل الحدیث: یستحب فی السجود"(۵).

مذکورہ احادیث سے بخوبی یہ بات ثابت ہوگئی کہ رفع یدین بین السجدتین ثابت ہے، اگر آپ اسے واجب سمجھتے تو کوئی ایسی حدیث دکھائیں جس میں ہو کہ رفع بین السجدتین واجب نہیں لیکن قبل الرکوع وبعد الرکوع

---

(۱) سنن أبي داؤد، کتاب الصلوۃ، باب رفع الیدین: ۱/۱۱٦).

(۲) تذکرۃ الحفاظ: ۱/۲۵۷، رقم: ۲٤۳، دار إحیاء التراث العربی، بیروت).

(۳) تہذیب التہذیب: ٦/٤٤۳، دائرۃ المعارف النظامیہ، دکن).

(٤) آثار السنن: ۱۳۲، إمدادیۃ).

(۵) شرح النووی، کتاب الصلوۃ، باب استحباب رفع الیدین حذو المنکبین مع تکبیرۃ الإحرام: ۱/۱٦۸).

واجب ہے۔

ابن رشد "بدایۃ المجتہد" میں فرماتے ہیں: "وذهب بعض أهل الحديث إلى رفعهما عند السجود وعند الرفع عنه" (۱).

## الاثبات مقدم علی النفی کی وضاحت

غیر مقلدین کہتے ہیں آپ جو روایات پیش کرتے ہیں وہ نافی ہیں اور ہم جو روایات پیش کرتے ہیں وہ مثبت ہیں اور عند التعارض بین النافی والمثبت مثبت کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ آپ کے ہاں بھی مشہور قاعدہ ہے۔ لہٰذا رفع یدین کی حدیثیں راجح اور ترک کی مرجوح ہوں گی۔ فیکون العمل علی الراجح.

**جواب:** اگر آپ مثبت پر عمل کرتے ہیں تو مکمل عمل کریں، مثبت میں رفع بین السجدتین، رفع عند القیام إلى الركعة الثالثة. بلکہ عند کل خفض ورفع بھی ہے۔ بعض کو لینا اور باقی کو چھوڑنا أخذ بالمثبت نہیں بالفرض اگر ہم نے مثبت کو چھوڑا تو آپ بھی تارک مثبت ہیں۔

آپ کے شیخ الکل فی الکل مولانا نذیر حسین صاحب "معیار الحق" میں اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مدلول نص ہو تو وہ مرجوح نہیں بلکہ معارض مثبت بنے گی، کیوں کہ معارض کے لئے ضروری ہے کہ دونوں مدلول نص ہوں، اور ترک رفع کی نفی مدلول نص ہے کہ جس طرح رفع پر نص موجود ہے نفی پر بھی نص ہے۔ یہ نفی عدم مدلول النص نہیں، لہٰذا مثبت کے برابر ہی ہوگی اور تطبیق کے لئے دوسری ترجیحات کو اختیار کیا جائے گا۔

"الاثبات مقدم علی النفی"۔ اس قاعدے کو اگر علی الاطلاق رکھتے ہیں تو درحقیقت مثبت طرح کہ اثبات کا مشہور معنی الاثبات مالا یشتمل علی السلب یا مالا یکون مشتملاً علی السلب اثبات کا ایک اور معنی ہے کہ اثبات اور مثبت اس کو کہا جاتا ہے جو ایک امر جدید اور امر حادث کو ثابت کرے ہیں کہ پہلے رفع یدین تھا بعد میں متروک ہو گیا ہم اس چیز کو ثابت کر رہے ہیں جو زمانہ ماضی میں نہیں تھی رفع یدین ہے اور یہی اثبات کا معنی ہے، اور رفع یدین نفی ہے اس لئے الاثبات مقدم علی النفی کے قاعدے ترک رفع یدین کو ترجیح ہوگی۔

غیر مقلدین میں سے مولانا عبد التواب ملتانی "مصنف ابن أبي شيبة" کی رفع بین السجدتین والی

---

(۱) (بداية المجتهد، كتاب الصلوة، باب المواضع التي ترفع فيهما الأيدي: ۲/۲٤۸، عباس أحمد ...

[illegible] تعارضت فیه روایة الفعل والترك، والأصل العدم". اسی طرح ہم بھی کہیں گے: تعارضت
[illegible] والترك فی الرفع عندالرکوع وعند رفع الرأس من الرکوع، والأصل العدم. ایک (بین
[illegible] آپ نے عدم کو اصل قرار دیا تو دوسرے (رکوع وبعد الرکوع) میں ہم عدم کو اصل قرار دیتے ہیں۔
[illegible] شوکانی نے بھی ایسی بات کہی فرماتے ہیں: رفع الیدین بین السجدتین کے سلسلے میں فعل اور ترک دونوں
[illegible] موجود ہیں اور اصل میں چونکہ نہ کرنا تھا اس لئے: "فالواجب البقاء علی النفی السابق" (۱).
اسے "إبقا ماکان علی ماکان" بھی کہتے ہیں، یہی إبقاء ماکان علی ماکان عندالرکوع وبعد
[illegible] میں بھی جاری ہوگا۔

## [illegible] حدیث صحیحین کا مسئلہ

[illegible] رفع الیدین کی روایات صحاح ستہ میں اور خصوصیت کے ساتھ بخاری ومسلم میں پائی جاتی ہیں اور ترک
[illegible] صرف سنن میں ہیں، لہٰذا صحیحین کی روایت کو غیر صحیحین کی روایات پر ترجیح ہوگی۔

جواب: صحیحین کو صحیح کہنے کا مطلب اگر یہ ہے کہ ان میں تمام احادیث صحیح اور کوئی متکلم فیہ نہیں تو یہ بات
[illegible] سنن اربعہ کو تغلیباً صحاح کہا جاتا ہے۔ صحیحین میں اگرچہ احادیث صحیحہ ہیں لیکن ان کی بعض احادیث میں
[illegible] ہے۔ ترجیح کا مدار کتاب کو بنانا عجیب ہے بلکہ مدار تو شرائط ہیں، اب وہ شرائط جس حدیث میں پائی جائیں وہ
[illegible] ہوگی، چاہے وہ کسی بھی کتاب کی ہو۔ علاوہ ازیں حذف مکررات کے بعد بخاری میں تقریباً چار ہزار روایتیں
[illegible] آثار موقوفات اور امام بخاری کی آراء ہیں تو تابعین اور امام بخاری کی آراء آپ کے نزدیک حجت اور امام
[illegible] مجتہد مطلق تابعی کی آراء سے خدا واسطے کا بیر! هل هذا إلا تعصب.

نیز صحیحین میں ہی مالک بن حویرث کی رفع بین السجدتین والی روایت ہے، اسے آپ نے بھی ترک کیا اور
[illegible] صحیحین نہیں، تعجب ہے۔ علاوہ ازیں جن رواتوں سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ روایتیں بھی محدثین کے
[illegible] صحیح اترتی ہیں اور بعض علی شرط الشیخین ہیں گویا کہ وہ بھی صحیحین کی روایات ہیں۔

حافظ ابن حجر نے "نخبۃ الفکر" میں لکھا: ایک حدیث فائق افضل اور اصح ہے اور دوسری حدیث مفوق ومفضول

---

[illegible] الأوطار، مواضع رفع الیدین فی الصلوة: ۱۹۶/۲، عباس أحمد الباز مکة).

لیکن کبھی اس مفضول ومفوق کے ساتھ ایسے قرائن مل جاتے ہیں جن کی وجہ سے مفضول فائق وافضل بن جاتی ہے(۱)۔
بنابریں ترک رفع کی احادیث اگر مفضول ومفوق ہیں (کما ھو زعمکم) تو انہیں ایسے قرائن کا ...
حاصل ہے جو انہیں فائق وافضل بناتے ہیں۔ سیأتی ذکر القرائن.

صحیحین کی روایات اگرچہ ثبوت رفع پر دال ہیں لیکن دوام رفع پر دلالت نہیں کرتیں، دوام سے ساکت ہیں۔ بخلاف اصحاب سنن کے کہ وہ تصریح کرتے ہیں کہ رفع الیدین کی حیثیت ترک کی ہے، لہٰذا سنن کی ... بمنزلۃ الناطق ہیں والترجیح للناطق لاللساکت.

علامہ علی بن زکریا منبجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أحادیثنا تقتضی النہی عن رفع الیدین، وما ... غیرنا من الأحادیث تقتضی الندب أو الإباحة، فکان ما ذھبنا إلیه أولی" (۲).

''جن احادیث سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ رفع یدین کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں، دوسرے حضرات ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو رفع یدین کی اباحت یا ندب پر دال ہیں (اور قاعدہ ہے کہ نہی اور اباحت میں تعارض ہو تو نہی کو ترجیح دی جاتی ہے) لہٰذا ترک رفع کی احادیث اصح ہوں گی''۔

## وجوہات ترجیح

قرآن کریم میں ہے: ﴿وقوموا للہ قانتین﴾ قانتین کا ایک معنیٰ "ساکنین" ہے ... "ساکنین" کہ نماز میں سکون اختیار کرو اور اطمینان کے ساتھ کھڑے رہا کرو اور رفع الیدین عند ... وعند رفع الراس من الرکوع سکون کے خلاف ہے، لہٰذا بمقتضی آیت ترک کو ترجیح ہوگی۔

ابتداء اسلام میں نماز میں مختلف حرکات کی اجازت تھی مثلاً: چلنا پھرنا، سلام کا جواب دینا، مسبوق کے متعلق دوسرے نمازی سے پوچھنا وغیرہ، لیکن بعد میں یہ ساری حرکات منسوخ ہوگئیں، اسی طرح رفع ... حرکۃ من الحرکات ہے، ابتداء اسلام میں اس کی بھی اجازت تھی بعد میں اسے ترک کیا گیا۔

اثبات رفع یدین کے لئے احادیث فعلیہ آپ کے پاس ہیں اور ترک رفع کے لئے احادیث ...

---

(۱) (نخبة الفکر: ٤٦، دار الحدیث، ملتان).

(۲) (اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب، باب لا ترفع الأیدی عند الرکوع ولا بعد الرفع منه: ۱/۲۵۸).

...ن کا آپس میں تعارض ہے۔اور "اسکنوا فی الصلوۃ" یہ قول نبوی ہے، اس کا کوئی معارض نہیں۔اس کا ... یہی ہے کہ نماز میں سکون ہو اور رفع یدین عندالرکوع وعند رفع الراس من الرکوع اس کے خلاف ہے۔لہٰذا رفع یدین نہیں ہونا چاہیے۔

اکابرین صحابہ اور عشرہ مبشرہ یہ حضرات ترک رفع کے قائل تھے اور صف اول میں ہوتے تھے، بخلاف حضرت ...ر کے کہ وہ صغار صحابہ میں شمار ہوتے ہیں اور رفع یدین نقل کرتے ہیں۔لہٰذا اکابرین صحابہ کی روایات کو ترجیح دی ... گی اور ترک رفع اختیار کیا جائے گا۔

ترک رفع کی روایات کے رواۃ فقیہ ہیں، حاکم نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے: "إذا اجتمع ابن مسعود ... عمر واختلفا فابن مسعود أولى أن يتبع".

بسا اوقات دونوں طرف صحیح احادیث ہوتی ہیں لیکن جس طرف فقہاء کا عمل ہوتا ہے وہ جانب راجح قرار پاتی ہے۔ ...معرفۃ علوم الحدیث" میں کئی ایسی احادیث کو نقل کیا اور فرمایا کہ یہ حدیث عمل فقہاء سے مؤید ہے، لہٰذا راجح ہے ... وجہ یہ ہے کہ "الفقهاء هم أعلم بمعاني الحديث"(۱).

**اشکال:** کہتے ہیں کہ امام شافعی واحمد بھی فقیہ ہیں اور رفع یدین کے قائل ہیں۔

**جواب:** آپ صرف حدیث پیش کریں گے کیونکہ آپ اپنے اصولوں (قرآن وحدیث) کے پابند ہیں، ...احمد تو ان دو میں داخل نہیں، نیز تقلید اسی کا نام ہے جس کا آپ ارتکاب کر رہے ہیں۔اگر چہ تمام مسائل میں ... صرف اس مسئلے میں امام شافعی واحمد کے مقلد بن جائیں گے اور تقلید آپ کے ہاں شرک ہے۔

**فائدہ:** بسا اوقات فقیہ کسی ضعیف حدیث پر عمل کرتا ہے تو اس کا عمل کرنا خود اس حدیث کے صحیح ہونے کی ...ہے کیونکہ فقیہ کا کام عمل بتانا ہے کہ یہ حدیث معمول بہ ہے اور یہ غیر معمول بہ، جب کہ محدث کا کام الفاظ بتانا ... کبھار محدث بھی ضعیف حدیث پر عمل کرتا ہے تو فقیہ کا درجہ اس سے زیادہ ہے، اس لئے اس کو اس چیز کی ...طریقہ اولیٰ ہوگی کہ وہ ضعیف حدیث کو معمول بہ بتائے۔

"کل حدیث صحیح یعمل به" اگر چہ قاعدہ ہے لیکن "لیس کل حدیث صحیح یعمل به" کی بھی ...لیں موجود ہیں۔جوتوں میں نماز پڑھنا صحیح حدیث سے ثابت ہے لیکن آپ بھی اسے مستحب قرار نہیں دیتے۔

☆......☆......☆......☆......☆

(۱) سنن الترمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء في غسل الميت: ۱۹۳/۱، سعيد.

مسئلہ قراءت خلف الامام

# قرأت خلف الامام

## [مد]عی کون ہے؟

اس مسئلے میں بھی غیر مقلدین مدعی اور ہم مدعا علیہ، نافی اور سائل ہیں، کیوں کہ مدعی کی تعریف: "مــــن إذا [ترک] تــرك" جو اپنے دعویٰ کو چھوڑ دے اسے چھوڑ دیا جائے اور اس سے مناظرہ نہ کیا جائے، غیر مقلدین پر صادق آتی [ہے۔ ا]مام پر قرأت لازم ہے دونوں فریق اس کے قائل ہیں، منفرد قرأت کرے گا اس پر بھی اتفاق ہے۔ اختلاف [مقتدی] کے بارے میں ہے، غیر مقلدین کہتے ہیں کہ مقتدی پر بھی قرأت کرنا لازم ہے جب کہ ہم اس کی نفی کرتے [ہیں، اگر و]ہ اپنے دعویٰ کو چھوڑ دیں تو اختلاف ہی نہیں۔ مدعی کی تعریف ان پر صادق آتی ہے، لہٰذا وہ مدعی ہیں۔

[نیز] "الذی یثبت أمراً زائداً فهو المدعی" کے پیش نظر بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، وہ اس طرح کہ امام [اور منفرد] کے بارے میں اتفاق ہے کہ دونوں قرأت کریں گے، اختلاف مقتدی میں ہے۔ غیر مقلدین ایک امر زائد "[قرأت خلف ا]لمقتدی" کو ثابت کرتے ہیں کہ مقتدی کے ذمے قرأت واجب ہے، لہٰذا وہ مدعی ہیں۔

## [د]عویٰ

جب غیر مقلدین مدعی ہیں تو دعویٰ لکھنا اور دعویٰ کے مطابق دلیل پیش کرنا ان کی ذمہ داری ہے، لیکن وہ ہم [سے کہتے] ہیں کہ آپ حدیث سے ثابت کریں کہ مقتدی کے ذمے قرأت لازم نہیں اور مقتدی کو قرأت سے منع کیا گیا [ہے۔ جب کہ] اصل ضابطے اور قاعدے کے مطابق دلائل و بینہ اثباتات کے لئے ہوتے ہیں اور اثبات مدعی کے ذمے [ہے، لہٰذا ہم] سے مطالبہ کرنا کہ ایسی حدیث دکھائیں کہ مقتدی قرأت نہ کرے قلب موضوع اور غصب ہے۔ ہم چونکہ نفی کو [جائز س]مجھتے ہیں، لہٰذا ہم بھی دلائل پیش کریں گے لیکن اولاً دلائل پیش کرنا غیر مقلدین کی ذمہ داری ہے۔

☆ - دعویٰ میں ان سے حکم قرأت (فرض ہے یا واجب وغیرہ)۔

☆-محل تعیین قرأت کس وقت قرأت کرے گا؟ ۱-امام کے ساتھ، ۲-امام کے بعد، ۳-سکتات امام میں۔

☆-اور یہ بات کہ مقتدی ہر رکعت میں قرأت کرے گا یا نہیں؟ لکھوانا ضروری ہے۔

حکم قرأت اس لئے لکھوائیں گے کہ صرف یہ کہنا "مقتدی امام کے پیچھے قراءت کرے گا" معتبر نہیں، بلکہ اسی قرأت کرنے کو کسی نہ کسی حکم شرعی سے مقید کرنا ہوگا، اسی طرح یہ دعویٰ کہ "مقتدی پر قرأت لازم ہے" بھی محل نظر ہے۔ کیونکہ لازم بمعنی فرض ہے یا واجب؟ ہر ایک کا اثبات مختلف دلائل سے ہوگا، اس لئے ابتداء ہی یہ لکھوانا ہوگا کہ مقتدی پر قرأت فرض ہے یا واجب۔

محل تعیین قرأت اس لئے لکھوائیں گے کہ اس کی تین صورتیں بنتی ہیں:

۱-امام کے ساتھ قرأت کرے، ۲-امام کے سکتے کے دوران پڑھے، ۳-امام سورۃ فاتحہ پڑھ کر رک جائے یہاں تک کہ مقتدی قرأت کرے، پھر سورۃ ملائے۔ ان تین صورتوں میں مقتدی کون سی صورت اختیار کرے گا۔ پہلی صورت کے آپ قائل نہیں، نیز اس میں صراحتاً ﴿فاستمعوا له وانصتوا﴾ کی خلاف ورزی ہے۔ دوسری یا تیسری صورت آپ اختیار کرتے ہیں یعنی یا سکتات کے دوران پڑھے یا فاتحہ کے بعد سکتہ طویلہ کے دوران پڑھے۔ سکتے کے متعلق حدیث میں آتا ہے کہ "ولا الضالین" کے بعد نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تھوڑی دیر خاموش رہتے (۱)۔

جب مقتدی کے ذمے سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہوا اور یہ سکتات اخیرہ یا سکتہ طویلہ اخیرہ پر موقوف ہے تو مایتوقف علیه الواجب فهو واجب کے قاعدے کے تحت یہ سکتات یا سکتہ طویلہ اخیرہ واجب ہوں گے۔ اس کے وجوب پر کوئی صحیح حدیث دکھائیں حالانکہ صحیح کجا اس بارے کوئی ضعیف حدیث بھی نہیں۔ علاوہ ازیں اگر امام سکتہ ہی نہ کرے تو پھر فاتحہ کا حکم نیز اس نماز کا حکم جو سکتات سے خالی ہو آپ کے نزدیک کیا ہے؟

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وأما السكوت عقيب الفاتحة فلا يستحبه أحمد كما لا يستحبه مالك وأبو حنيفة، والجمهور لا يستحبون أن يسكت الإمام ليقرأ المأموم، وذلك أن قراءة المأموم عندهم إذا جهر الإمام ليست بواجبة ولا مستحبة بل هي منهي عنها" (۲).

"امام احمد بھی امام مالک وابوحنیفہ کی طرح فاتحہ کے بعد امام کے سکتہ کرنے کو مستحب

---

(۱) (ابن ماجة، باب في سكتتي الإمام: ٦١، قديمي).

(۲) (مجموعة الفتاوى: ٢٢/١/٢٠١، مكتبة العبيكان).

نہیں کہتے، جمہور علماء اسے مستحب نہیں سمجھتے کہ امام سکوت کرے تا کہ مقتدی فاتحہ پڑھ لے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک امام جب جہرا قرأت کر رہا ہو تو مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا نہ واجب ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ ممنوع ہے"۔

یہ بھی لکھوانا ہوگا کہ سورۂ فاتحہ کو پڑھنا ہر ہر رکعت میں واجب ہے یا نہیں؟

## جواب دعویٰ

اگر وہ اپنا دعویٰ صحیح انداز میں لکھ دیں، مثلاً "مقتدی کے لئے ہر ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھنا سکتات امام میں فرض یا واجب ہے" تو پھر ہم جواب دعویٰ لکھیں گے کہ "مقتدی کے لئے قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے"۔

# وضاحت مسئلہ

دراصل یہاں دو مسئلے ہیں: ۱-قرأت مطلقہ ۲-قرأت خلف الامام

## قرأت مطلقہ

مطلق قرأت یعنی بقدر آیت کو امام ابوحنیفہ اسے فرض کہتے ہیں، باقی سورۃ فاتحہ یا ضم سورۃ مع الفاتحہ واجب ہیں۔ جب کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد سورۃ فاتحہ کو رکن اور فرض قرار دیتے ہیں اور ضم سورۃ ان کے ہاں سنت مؤکدہ ہے۔

"ذهب أبوحنيفة إلى وجوب الفاتحة وذهب مالك والشافعي وأحمد إلى ركنيتها بفرضيتها"(۱).



## امام صاحب کے دلائل

قرأت مطلقہ کی فرضیت پر امام صاحب کی طرف سے مندرجہ ذیل دلائل ذکر کئے جاتے ہیں:

﴿فاقرؤوا ماتيسر من القرآن﴾ [المزمل: ۲۰] من القرآن "ما" کا بیان ہے اور کلمہ "ما" عموم کے لئے ہے مجمل نہیں اور آیت قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ ہے، اس لئے جانب اثبات میں فرضیت ثابت ہوگی، لہذا قرأت مطلقہ فرض ہے۔

---

(۱)(معارف السنن، كتاب الصلوة، باب ماجاء أنه لاصلوة إلا بفاتحة الكتاب: ۳۸۲/۲، سعيد).

''ما'' کے عموم میں اجمال نہیں کہ آپ کہیں حدیث: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب اس اجمال کی تفسیر ہے کیونکہ اجمال میں جب تک مجمل مراد واضح نہ کرے اس وقت تک وہ مجمل اور نا قابل عمل رہتا ہے، یہاں مراد بالکل واضح ہے کوئی اجمال نہیں۔

**اشکال:** آپ اسے مطلق قرار دیتے ہیں اور مطلق من حيث أنه مطلق کا کوئی وجود خارجی نہیں ہوتا بلکہ مطلق کا وجود مقید کے ضمن میں ہوتا ہے، لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ یہ مطلق خارج میں فاتحہ کے ضمن میں ہے۔ لہٰذا قرأت فاتحہ فرض ہے۔

**جواب:** یہ مطلق صرف فاتحہ کے ضمن میں نہیں بلکہ ﴿إنا أعطينك الكوثر﴾ [الكوثر: ١] اور ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر﴾ [العصر: ١، ٢]، کے ضمن میں بھی پایا جاتا ہے اور آپ اس کے قائل نہیں، اسی طرح ہم بھی آپ کو ہرگز اس کی اجازت نہیں دیں گے کہ اس مطلق کو صرف فاتحہ کے ضمن میں مقید کریں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''والتقييد بالفاتحة بنا في التيسير الذي يدل عليه الإطلاق، فلا يصح حمله عليه، وأيضاً فسورة الإخلاص متيسرة، وهي أقصر من الفاتحة فلم ينحصر التيسير في الفاتحة''(۱).

**فائدہ:** موجود خارجی میں مقید اور خاص، مطلق و عام کے ضمن میں ہوتے ہیں لیکن احکام میں یہ ترتیب نہیں ہوتی، خاص کے احکام الگ اور عام کے الگ ہوتے ہیں، خاص و مقید کا دائرہ تنگ جب کہ عام و مطلق کا دائرہ وسیع ہوتا ہے مطلق کی عمومیت لابشرط شئی کے درجے میں جب کہ عام کی عمومیت بشرط شئی (بشرط عمومیت کے درجے میں ہوتی ہے)۔

۲- ''عن أبي هريرة قال: قال لي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: اخرج فناد في المدينة أن لا صلوة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد''(۲).

''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے کہا مدینے میں اعلان کرو کہ بغیر قرأت کے نماز نہیں ہوتی، اگر چہ وہ قرأت فاتحہ اور اس سے زائد سورہ کے ضمن میں ہو''۔

---

(۱) (فتح الباري: ۳۸۵/۲، بحواله خاتمة الكلام: ۲٤، مكتبه حليمية).

(۲) (سنن أبي داود، كتاب الصلوة، باب من ترك القراءة في الصلوة: ۱۲۵/۱، إمدادية).

## شافعیہ کی دلیل

"لاصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" (۱). جو فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔
اس سے سورۂ فاتحہ کے فرض اور رکن ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

**جواب:** الخبر الواحد لاتثبت به الفرضية، خبر واحد سے فرضیت کا ثبوت نہیں ہوتا۔

۲- قرأ سورة الفاتحة وسورة معها اورقرأ بفاتحة الكتاب میں فرق ہے، جہاں صرف سورۃ الفاتحہ بغیر "باء" کے ہیں وہاں پر "مازاد" کے الفاظ بھی ہیں اور جب "باء" کے ساتھ متعدی کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی ہے۔ اسی طرح بغیر "باء" کے ہو تو معنی صرف فاتحہ پڑھی۔ حدیث میں "لم یقرأ بفاتحة الكتاب" ہے یعنی فاتحہ کے ساتھ کچھ اور (سورۃ) بھی ہے۔ تو آپ صرف سورۃ فاتحہ کی فرضیت ثابت کرتے ہیں، سورۃ کی فرضیت کے قائل کیوں نہیں؟

۳- ابن ماجہ میں روایت ہے: "من صلى صلوة لم يقرأ فيها بأم القران فهي خداج غير تمام".

''جس نے اس طرح نماز پڑھی کہ فاتحہ کی تلاوت نہیں کی تو اس کی نماز ناقص ہے''(۲)۔

قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کا رکن اور شے کی ماہیت ختم ہو جائے تو اس پر شئی کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اگر سورۃ فاتحہ رکن ہوتی تو وہ آدمی جس نے اس کی قرأت نہیں کی اس کی نماز ہی نہیں ہونی چاہیے، حالانکہ حدیث میں "غیر تمام" کے الفاظ ہیں اور یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ کی قرأت فرض نہیں۔

☆......☆......☆......☆



---

(۱) نسائی، كتاب الصلوة، باب إيجاب قراءة فاتحة الكتاب في الصلوة: ۱/۱٤٥، قديمي).

(۲) ابن ماجه، باب القراءة خلف الإمام: ٦٠، ٦١، مير محمد).

# قرأت خلف الامام

## مذہب حنفی

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک سورۃ فاتحہ کی قرأۃ خلف الامام مکروہ تحریمی ہے، نماز سری ہو یا جہری مقتدی امام کی آواز سنے یا نہ سنے۔ باوجود کراہت تحریمی کے اگر مقتدی قرأت کرے تو اس کی نماز پر بطلان کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فإن قرأ كره تحريما، وتصح في الأصح"(۱).

## سری نمازوں میں جواز قرأت امام محمد سے منقول نہیں

غیر مقلدین نے یہ بات مشہور کی کہ امام محمد سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کی قرأت کے قائل ہیں حالانکہ امام محمد سے صراحتاً اس کے خلاف منقول ہے: "قال محمد: لا قرأة خلف الإمام فيما جهر به ولا فيما لم يجهر، بذلك جاءت عامة الآثار، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله"(۲).

''امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام کے پیچھے نہ جہری نمازوں میں قرأت کی جائے گی نہ ہی سری نمازوں میں، آثار میں یہی ذکر ہے اور امام صاحب کا مذہب بھی یہی ہے''۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والمؤتم لا يقرأ مطلقاً ولا الفاتحة في السرية اتفاقاً، وما نسب لمحمد ضعيف كما بسطه الكمال"(۳).



---

(۱) (الدر المختار، قبيل باب الإمامة: ۱/۵٤٤، سعيد).

(۲) (مؤطا إمام محمد، باب القراءة في الصلاة خلف الإمام: ۹۷، نور محمد).

(۳) (الدر المختار، قبيل باب الإمامة: ۱/۵٤٤، سعيد).

## مذہب مالکی

امام مالک فرماتے ہیں: جہری نمازوں میں قرأۃ خلف الامام مکروہ تحریمی اور سری نمازوں میں مستحب ہے۔

## مذہب شافعی

امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ جہری اور سری دونوں میں قرأۃ خلف الامام واجب ہے اور قول جدید یہ ہے کہ جہری نمازوں میں قرأت نہ کرے، سری میں کرے(۱)۔

## مذہب حنبلی

جہری نمازوں میں اگر امام کی آواز آرہی ہو تو قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے، اگر آواز نہ آرہی ہو تو پڑھنا مستحب ہے۔ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "الاستحباب أن يقرأ في سكتات الإمام وفيما لا يجهر فيه وهذا قول أكثر أهل العلم ...... فإن لم يفعل فصلاته تامة؛ لأن من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة وجملة ذلك أن القراءة غير واجبة على المأموم فيما جهر به الإمام ولا فيما أسر به، نص عليه أحمد في رواية الجماعة، وبذلك قال الزهري والثوري وابن عيينه ومالك وأبو حنيفة وإسحاق"(۲).

> "اکثر اہل علم فرماتے ہیں کہ سکتات امام اور سری نمازوں میں قرأت خلف الامام مستحب ہے، اگر کوئی نہ پڑھے تب بھی اس کی نماز مکمل ہے، کیونکہ جب امام موجود ہے تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہوتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ نماز جہری ہو یا سری، مقتدی پر قرأت واجب نہیں۔ امام احمد کی ایک روایت یہی ہے اور یہی تحقیق زہری، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، امام مالک، امام ابوحنیفہ اور اسحٰق بن راہویہ کی ہے"۔

## غیر مقلدین کا مذہب

تلفیق بین المذاہب ہے یعنی نماز جہری ہو یا سری، امام کی آواز سنائی دے یا نہ ہر حال میں قرأت کرنا واجب ہے اور یہ مذہب اجماع امت کے خلاف ہے کیونکہ جہری نمازوں میں جب قرأت سنائی دے تو سب کے ہاں

---

(۱) معارف السنن، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء فی ترک القراءۃ خلف الإمام: ۱۱۷/۲، مکتبہ صفدریہ)۔

(۲) المغني لابن قدامة، كتاب الصلوة: ۱/۶۳۹-۶٤۱، دارالفكر)۔

قرأت خلف الامام ناجائز ہے جب کہ غیر مقلدین اسے واجب کہتے ہیں۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ امام احمد بن حنبل کا قول نقل کرتے ہیں: "ماسمعنا أحداً من أهل الإسلام يقول: إن الإمام إذا جهر بالقراءة لاتجزئ صلوة من خلفه إذا لم يقرأ. وقال: هذا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه والتابعون، وهذا مالك في أهل الحجاز، وهذا الليث في أهل مصر ماقالوا لرجل صلى، وقرأ إمامه ولم يقرأ هو: صلاته باطلة، ولأنها قراءة لاتجب على المسبوق فلم تجب على غيره كالسورة"(۱).

"اہل اسلام میں، میں نے کسی کا یہ قول نہیں سنا کہ جہری نمازوں میں اگر وہ قرأت نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوئی، مزید فرمایا: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، صحابہ کرام، تابعین عظام، اہل حجاز میں امام مالک، مصر میں لیث ہیں، ان میں سے کسی نے کبھی کسی مقتدی کو قرأت خلف الامام نہ کرنے پر بطلان نماز کا نہیں فرمایا، اس لئے کہ قرأت فاتحہ جب مسبوق پر واجب نہیں تو غیر مسبوق پر بھی واجب نہیں جیسا کہ قرأت سورۃ واجب نہیں"۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ قرأت خلف الامام کے بارے میں احادیث ہوں وہ حنفیہ کے اس استدلال کے برابر نہیں جو انہوں نے قرآن کی آیت سے کیا ہے۔ فرماتے ہیں: "الذين ينهون عن القراءة مع الإمام هم جمهور السلف والخلف، ومعهم الكتاب والسنة الصحيحة، والذين أوجبوها على المأموم في حال الجهر هكذا فحديثهم قد ضعفه الأئمة، رواه أبوداود، وقوله في حديث أبي موسى "وإذا قرأ فأنصتوا" صححه أحمد وإسحاق ومسلم بن الحجاج وغيرهم، وعلله البخاري بأنه اختلف فيه، وليس ذلك بقادح في صحته، بخلاف ذلك الحديث فإنه لم يخرج في الصحيح، وضعفه ثابت من وجوه، وإنما هو من قول عبادة بن الصامت"(۲).

"سلف وخلف کے جمہور علماء امام کے ساتھ مقتدی کو قرأت سے منع کرتے ہیں اور قرآن واحادیث صحیحہ سے ان کی تائید ہوتی ہے اور جو لوگ جہر امام کے باوجود مقتدی پر قرأت کو

(۱) (المغني لابن قدامة، كتاب الصلوة، قراءة المأموم الفاتحة: ۶۳۸/۱، دار الفكر).

(۲) (مجموعة الفتاوى: ۲۰۱/۲۲، مكتبة العبيكان).

واجب کہتے ہیں، ان کی مستدل حدیث ائمہ محدثین کے ہاں ضعیف ہے، جسے ''ابوداؤد'' نے روایت کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد ''اور جب امام قراءت کرے تو خاموش ہو'' کو امام احمد، اسحق، مسلم بن الحجاج وغیرہ نے صحیح قرار دیا، اگرچہ بخاری نے بوجہ اختلاف اسے معلول قرار دیا لیکن بخاری کا معلوم کہنا اس حدیث کی صحت کو کم نہیں کرتا، اس کے برخلاف قرأت کو واجب کہنے والوں کی مستدل حدیث تو ''صحیح'' میں نہیں اور اس کا ضعیف ہونا بھی کئی وجوہ سے ثابت ہے، حقیقت یہ ہے کہ وہ عبادہ بن صامت کا قول ہے''۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''والمأموم إذا سمع قراءة الإمام فلا يقرأ بالحمد ولا بغيرها لقوله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾ ولما روى أبوهريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: مالي أنازع القرآن، قال: فانتهى الناس أن يقرؤوا فيما جهر فيه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. وجملة ذلك أن المأموم إذا كان يسمع قراءة الإمام لم تجب عليه القراءة ولا تستحب عند إمامنا والزهري والثوري ومالك وابن عيينه وابن المبارك وإسحاق وأحد قولي الشافعي ونحوه عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبي سلمة بن عبد الرحمن وسعيد بن جبير وجماعة من السلف''(١).

☆......☆......☆......☆



---

(١) المغني لابن قدامة، كتاب الصلوة، قراءة المأموم خلف الإمام: ٦٣٦/٢، دار الفكر.

# حنفیہ کے دلائل

﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾ [الأعراف: ۲۰٤].

"إذا" شرطیہ ظرف محلا منصوب ہے اور "اذا" شرطیہ وقت کے معنی میں آتا ہے۔ اس میں عامل ناصب کون ہے؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں:

۱۔ "إذا" کا مابعد اس میں عمل کرتا ہے، وہ عامل بھی ہے اور معمول بھی، اسی طرح "إذا" عامل بھی ہے اور معمول بھی، جیسے: من تضرب أضرب "من" اور "تضرب" ان میں ہر ایک عامل بھی ہے اور معمول بھی۔ "من" عامل تضرب معمول کہ "من" نے اسے جزم دی اور "من" خود محلا منصوب ہے کیونکہ "تضرب" کے لیے مفعول واقع ہوا ہے۔ ہر ایک عامل بھی معمول بھی۔ یہ قول اگرچہ مشہور ہے لیکن مختار و پسندیدہ نہیں۔

دوسرا مذہب "إذا" محلا منصوب اور عامل ناصب جزاء ہے، مثلاً: ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ (إلى قوله) ﴿فسبح بحمد ربك﴾ . یہ جزاء ہے اور یہی عامل ہے، یعنی سبح بحمد ربك وقت مجئ نصرة الله۔ لہٰذا آیت کا معنی استمعوا وأنصتوا وقت قرأته قرأت کے وقت تم سنو اور خاموش رہو اور قرأت کا وقت متعین ہے۔ تکبیر تحریمہ اور ثناء کے بعد قرأت ہوتی ہے، لہٰذا اس وقت خاموش رہو۔ اس سے یہ سوال بھی حل ہو گیا کہ جب قرأت کی آواز ہی نہ سنائی دے تو کیا سنیں گے اور کیا خاموش رہیں گے۔

## استماع قرآن واجب ہے

"الأمر بالشئ يوجب تحريم ضده، والنهي عن الشئ يثبت إيجاب ضده". ﴿ولا تكونوا من المشركين﴾ شرک منہی عنہ اور حرام ہے، لہٰذا عقیدہ توحید واجب ہے۔ ﴿لا تقربوا الزنا﴾ زنا حرام اور منہی ہے تو اس کی ضد ترک زنا واجب ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ استماع قرآن وانصات واجب ہے، لہٰذا ترک استماع وانصات حرام ہوگا۔ اور قرأت خلف الامام میں ترک استماع و انصات

جاسکتا ہے۔

اس کے علاوہ دیگر آیات بھی اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نزول قرآن کی حکمت اس میں غور وفکر کرنا ہے ﴿کتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب﴾ [ص: ۲۹]. ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ [النساء: ۸۲]، ﴿وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾[الأنعام: ۱۹]، ﴿يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين﴾[يونس: ۵۷]، ﴿سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون﴾[النور: ۱].

جب نزول قرآن کی حکمت غور وتدبر ہے تو سامع پر سکوت واجب ہے تاکہ تدبر وغور فوت نہ ہو۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فقد أمر الله ورسوله بالإنصات للإمام إذا قرأ، وجعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك من جملة الائتمام به، فمن لم ينصت له لم يكن قد ائتم به، ومعلوم أن الإمام يجهر لأجل المأموم، ولهذا يؤمن المأموم على دعائه فإذا لم يستمع لقرأته ضاع جهره"(۱).

اس پر اشکال کرتے ہیں کہ پھر آپ قرأت خلف الامام کو بجائے مکروہ تحریمی کے حرام کیوں نہیں کہتے؟

**جواب:** مکروہ تحریمی اقرب إلی الحرام ہے۔ بمقتضائے قاعدہ تو اسے حرام کہنا چاہیے تھا، لیکن اختلاف کی وجہ سے اس میں خفت پیدا ہوگئی، اس لئے ہم نے ایک درجہ کم کردیا اور مکروہ تحریمی کہا۔

## آیت کا شانِ نزول نماز ہی ہے

کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت نماز سے متعلق نہیں بلکہ خطبے میں استماع وانصات کے بارے میں نازل ہوئی۔

**جواب:** یہ حکم عام ہے، کیونکہ "قرئ" کا فاعل محذوف ہے اور حذف الفاعل عموم کے لئے ہوتا ہے، جب عموم ہے تو اس عموم میں امام بھی داخل ہوگا کہ جب امام قرأت کرے تو غور سے سنو اور خاموش رہو۔

شانِ نزول کے بارے میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں قرآن کی آیت سے ثابت شدہ احکام پر عمل کیا جائے شانِ نزول کے پیچھے نہیں پڑنا چاہیے۔ اس لئے کہ: أضر الأشياء في فهم القرآن شان النزول کیونکہ آیت عام ہوتی ہے اور شانِ نزول خاص، اور عام آیت کو خاص مورد پر بند کرنا درست نہیں۔ نیز مسلم قاعدہ ہے کہ

---

(۱) مجموعة الفتاوى: ۲۲/۱۷۷، مكتبة العبيكان.

"العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد".

اگر شانِ نزول خطبہ ہوتا تب بھی عمومیت الفاظ نماز کو شامل تھے لیکن علامہ ابن تیمیہ نے اجماع نقل کیا کہ اس آیت کا شانِ نزول نماز ہے: "قال أحمد بن حنبل: أجمع الناس على أنها نزلت في الصلوة"(۱).

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اس پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"فإذا ظهر حق الظهور أن أرجح تفاسير الآية هو القول الثاني، وهو أنها نزلت في القراءة خلف الإمام. وأما غيرها من الأقوال فمنها ما هي مردودة قطعاً لاتجد سنداً ومستنداً، ومنها ماهي مخدوشة، ومنها ما هي غير منافية، وهذا القول ترجيحه بوجوه: أحدها: أنه لاتعارضه الأخبار والآثار، وليست فيه خدشة ومناقضة عند أولي الأبصار.

وثانيها: أنه منقول عن الأئمة الثقات من غير معارضات.

وثالثها: أنه قول جمهور الصحابة حتى ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، كما أخرج البيهقي عن أحمد أنه قال: أجمع الناس على أن هذه الآية نزلت في الصلوة.

وقال ابن عبدالبر في "الاستذكار" هذا عند أهل العلم عند سماع القرآن في [illegible] لايختلفون أن هذه الخطاب نزل في هذا المعنى دون غيره.

فعُلِمَ أن اختيار هذه الآية نزلت في الخطبة، وكذا اختيار باقي الأقوال المخدوشة في استدلال الحنفية بعيدٌ كل البعد عن الإنصاف، ومع العلم بما حققنا لايخلو [illegible] الاعتساف"(۲).

"یہ بات اچھی طرح ظاہر ہوگئی کہ آیت کی سب سے صحیح اور راجح تفسیر یہ ہے کہ قرأت خلف الامام کے متعلق نازل ہوئی اور اس کے علاوہ باقی اقوال بلا سندِ معتمد قابلِ رد ہیں اور بعض مخدوش، بعض اس کے منافی نہیں۔ اس قول کی ترجیح کی کئی وجوہات ہیں:

۱- دیگر احادیث و آثار اس کے معارض نہیں اور نہ ہی اہلِ علم کے ہاں یہ مخدوش

(۱) (مجموعة الفتاوى: ۲۲/۱۷۷، مكتبة العبيكان).

(۲) (مجموعة رسائل لكهنوى، إمام الكلام: ۳/۱۲۷-۱۲۸، إدارة القرآن).

ومتناقض ہے۔

۲-بلا تعارض یہی بات ائمہ سے مروی ہے۔

۳- جمہور صحابہ کا یہی قول ہے حتی کہ بعض حضرات نے اجماع کا دعوی کیا جیسا کہ بیہقی نے امام احمد کے حوالے سے نقل کیا: ''اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت نماز کے متعلق نازل ہوئی''۔

ابن عبد البر ''استذکار'' میں فرماتے ہیں: اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ آیت نماز میں قرآن سننے کے متعلق ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے استدلال کو رد کرنے کے لئے یہ کہنا کہ آیت کا شان نزول خطبہ یا دیگر اقوال مخدوشہ ہیں، انصاف کے مراحل سے بہت دور ہے، ہماری اس تحقیق پر مطلع ہونے کے باوجود دوسرے اقوال اختیار کرنا ظلم ہے''۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قال ابن عباس: صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ خلفه ...زلت ﴿وإذا قرئ القرآن﴾ ......وقال محمد بن كعب القرظي: كان رسول الله إذا قرأ في ...لاة أجابه من وراءه، إذا قال: بسم الله، قالوا مثل ما يقول حتى تنقضي فاتحة الكتاب والسورة، ...ما شاء الله أن يلبث، ثم نزلت آية القرآن ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾، فقرأ ...نصتوا ...وقال عبدالله بن مغفل: إنما نزلت هذه الآية ﴿إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ ...ءة الإمام، إذا قرأ الإمام فاستمع له وأنصت......وصلى ابن مسعود بأصحابه فسمع ناساً يقرء ...خلفه، فلما انصرف قال: أما آن لكم أن تفهموا؟ أما آن لكم أن تعقلوا؟ وإذا قرئ القرآن ...استمعوا له وأنصتوا كما أمركم الله ......وقال أبو العالية: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان ...بأصحابه فقرأ، قرأ أصحابه خلفه فنزلت ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ فسكت ...خرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم"(۱).

''حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے نماز پڑھائی تو بعض لوگ آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے پیچھے تلاوت کرنے لگے، اس پر یہ آیت ﴿وإذا قرئ

---

(۱) ...منثور: ۳/۶۳۴-۶۳۶، دار الفکر۔

القرآن﴾ نازل ہوئی۔ محمد بن کعب قرظی فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب نماز پڑھاتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے والے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی قرأت کے ساتھ قرأت کرتے مثلاً: جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بسم اللہ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتے، اسی طرح سورۃ فاتحہ اور اختتام سورۃ تک ہوتا، ایک عرصے تک یہ ترتیب جاری رہی، پھر قرآن کی یہ آیت: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ نازل ہوئی، اس کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو پڑھتے لیکن مقتدی خاموش رہتے.......... عبداللہ بن مغفل فرماتے ہیں یہ آیت: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ امام کی قرأت کے متعلق نازل ہوئی، لہٰذا جب امام قرأت کرے تو اسے خوب غور اور خاموشی سے سنو۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی تو بعض لوگوں کی آواز سنائی دی، جو آپ کے پیچھے کھڑے قرأت کر رہے تھے، نماز ختم کر چکنے کے بعد آپ نے فرمایا: کیا وہ وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو؟ کیا وہ وقت نہیں آیا کہ تم عقل سے کام لو؟ جب قرآن پڑھا جائے تو اسے خوب غور اور خاموشی سے سنا کرو جیسا کہ اللہ رب العزت نے حکم دیا ہے۔ حضرت ابو العالیہ فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب صحابہ کو نماز پڑھاتے تو صحابہ بھی آپ کے پیچھے پڑھتے، اس پر ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ کی آیت نازل ہوئی، اس کے بعد صرف نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تلاوت کرتے اور صحابہ خاموش رہتے تھے"۔

علامہ ابن جریر طبری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد صح الخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بما ذكرنا من قوله: "إذا قرأ الإمام فأنصتوا"، فالإنصات خلفه لقرأته واجب على من كان مؤتمّاً سامعاً قرأته بعموم ظاهر القران والخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم"(١).

"نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صحیح حدیث میں مروی ہے کہ جب امام پڑھے تو خاموش رہو، لہٰذا ظاہر قرآن اور حدیث کی وجہ سے امام کی قرأت سننے والے مقتدی پر خاموش رہنا واجب ہے"۔

---

(١) (تفسير طبري: ١٦٦/٩، مصطفى البابي الحلبي مصر).

علامہ بغوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والأول هو الأولى، وهو أنها في القرأة في الصلوٰة،(۱) وقال ابن كثير في تفسيره: لكن يتأكد في الصلوة المكتوبة إذا جهر الإمام بقرأته كما رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إنما الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا"(۲).

"پہلا قول ہی بہتر ہے کہ یہ آیت نماز میں قرأت کے متعلق نازل ہوئی، ابن کثیر اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں: اگر امام جہری نماز میں قرأت کر رہا ہو تو پھر اس حکم کی تاکید مزید بڑھ جائے گی جیسا کہ "مسلم" میں ابوموسیٰ اشعری کی حدیث ہے" نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: امام اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا جب وہ تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو"۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقول الجمهور هو الصحيح، فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾ وقال أحمد: أجمع الناس على أنها نزلت في الصلوة"(۳).

"جمہور کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ اللہ رب العزت فرماتے ہیں: "جب قرآن پڑھا جائے تو اسے خوب غور اور خاموشی سے سنو، امام احمد فرماتے ہیں: اس بات پر اجماع ہے کہ یہ آیت نماز میں قرأت کے متعلق نازل ہوئی"۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾ قال أحمد: فالناس على أن هذا في الصلوة، وعن سعيد بن المسيب والحسن وإبراهيم ومحمد بن كعب والزهري: أنها نزلت في شأن الصلوة، وقال زيد بن أسلم وأبو العالية: كانوا يقرؤون خلف الإمام فنزلت ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾ وقال أحمد في رواية أبي داؤد: أجمع الناس على أن هذه الاية في الصلوة، ولأنه عام فيتناول بعمومه الصلوة، وروى أبوهريرة قال: قال رسول الله صلى

(۱)تفسير بغوى سورة الاعراف ۲/۲۲٦).(۲)(تفسير ابن كثير سورة الاعراف: ۳/۲٦)

(۳)مجموعة الفتاوى: ۲۲/۱۷۷، مكتبة العبيكان).

اللّٰہ تعالی علیه وسلم : إنما جعل الإمام لیؤتم به، فإذا کبر فکبروا، وإذا قرأ فأنصتوا. رواہ مسلم"(۱).

**اعتراض:** کہتے ہیں: ﴿فاقرء وا ماتیسر من القران﴾ عام ہے۔امام، منفرد اور مقتدی سب کو شامل ہے، سب کے لئے یہی حکم ہے۔آپ مقتدی کے لئے قرأت کو مکروہ تحریمی کیوں کہتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ اصل حکم تو یہی تھا اور سب قرأت کرتے تھے لیکن ﴿وإذا قرئ القران فاستمعوا لہ وأنصتوا﴾ کے نزول کے بعد مقتدی کے حق میں قرأت منسوخ ہوگئی۔

## آیت مذکورہ سری وجہری دونوں نمازوں کو شامل ہے

امام بخاری کے حوالے سے اعتراض کرتے ہیں کہ آیت مذکورہ سے زیادہ سے زیادہ جہری نمازوں میں قرأت خلف الامام کی نفی ہوگی، سری نمازوں میں قرأت خلف الامام کی ممانعت اس سے ثابت نہیں ہوتی۔

جواب یہ ہے کہ آیت میں دولفظ ہیں: فاستمعوا ، أنصتوا. استمعوا کا تعلق جہری نمازوں سے انصتوا کا تعلق سری نمازوں سے ہے۔مطلب یہ ہے کہ اگر آواز آرہی ہو تو خوب غور سے سنو اور توجہ سے سنو، اور آواز نہ آئے تو خاموش رہو۔اس طرح تاسیس پر عمل ہوگا کہ استمعوا اور انصتوا ہر ایک کا معنی الگ الگ ہوا کہ جملتان مختلفتان مشملتان علی حکمین مختلفین کل واحد یغایر الآخر. بخلاف اگر دونوں کا خوب غور سے سنو کیا جائے تو أنصتوا، استمعوا کے لئے تاکید ہوگا۔

اور التاسیس خیر من التاکید کے پیش نظر دونوں کا الگ الگ معنی کریں گے اور ہر ایک کا حکم الگ لہٰذا آیت مذکورہ صلوت سریہ میں بھی ممانعت پر دال ہے۔والمعنی: وقت قرأة القرآن فاستمعوه والتفتوا وتوجهوا سواء تسمعوا أو لم تسمعوا.

۲-بالفرض اگر مان لیا جائے کہ آیت مذکورہ سری نمازوں میں ممانعت پر دلالت نہیں کرتی تو پھر بھی لئے مضر نہیں، ہمارا مدعیٰ صرف اس آیت پر موقوف نہیں، سری نمازوں میں ممانعت کے لئے دیگر دلائل موجود

## غیر مقلدین کی توجیہ

کہتے ہیں ﴿فاقرء وا ما تیسر من القرآن﴾ [المزمل: ۲۰]، عام ہے امام، منفرد اور مقتدی قرأت فاتحہ وقرأت سورۃ کریں گے۔﴿إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ کے نزول کے بعد مقتدی

(۱) (المغنی لابن قدامة، کتاب الصلوة، قراءة المأموم الفاتحة: ۱/۶۳۷-۶۳۸، دار الفکر).

...میں تخصیص ہوگئی کہ اب وہ صرف فاتحہ پڑھے، سورۃ نہ پڑھے۔

جواب یہ ہے کہ مدرک بالرکوع کے بارے میں آپ کہتے ہیں کہ اس نے رکعت پالی ہے، حالانکہ اس سے ...جب چھوٹ گیا یعنی قرأت فاتحہ نہیں کی تو آپ نے مدرک بالرکوع کی تخصیص کی ہے، نہ اس نے فاتحہ پڑھی اور ...ما زاد علی الفاتحة پھر بھی اس کی رکعت کامل ہے، اسی طرح ہم بھی تخصیص کرتے ہیں کہ ﴿فاقرء وا ...﴾ امام اور منفرد کے بارے میں اور ﴿وإذا قرئ القرآن﴾ مقتدی کے حق میں ہے۔

**اعتراض:** مقتدی کی تخصیص کرنا درست نہیں، کیونکہ ﴿ولقد آتینٰك سبعاً من المثاني﴾ [الحجر: ...] سے معلوم ہوتا ہے ہر ایک امام، منفرد، مقتدی اسے پڑھے گا، مثانی بار بار پڑھی جانے والی امام بھی پڑھے اور ... بھی۔

**جواب:** بار بار پڑھنے کا تحقق صرف اس پر موقوف نہیں کہ امام و مقتدی دونوں پڑھیں، ایک رکعت کے ...ری رکعت میں پڑھنا یہ ہے المثانی۔

۲- مدرک بالرکوع کے بارے میں آپ کہتے ہیں رکعت مل گئی، اس نے قرأت کہاں کی؟ سبعاً من المثاني ... کیسے ہوا؟

۳- ﴿ولقد آتینٰك سبعاً من المثاني﴾ کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کا تعلق نماز سے ہے، صرف آپ کا ...ہے جب کہ ﴿وإذا قرئ القرآن﴾ کے متعلق محققین کی تصریحات موجود ہیں کہ یہ نماز کے بارے میں ہے، ...سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو خاموش رہو اور سورۃ فاتحہ تو اصل القرآن وام القرآن ہے، اس ...ت کے وقت بطور دلالت النص بدرجہ اولی استماع وانصات ہوگا۔ اس لئے مقتدی سورۃ فاتحہ بھی نہیں پڑھ سکتا۔

**اعتراض:** آیت ایک ہی ہے اور دونوں فعل ملے ہوئے ہیں استمعوا أنصتوا، لیکن آپ استمعوا کو ... انصتوا کو اطلاق پر محمول کرتے ہیں کہ الاستماع يتعلق بالجهر والإنصات عام في الجهرية ... یہ فرق کیوں؟

**جواب:** القران في اللفظ لا يوجب القران في الحكم. اگرچہ استمعوا اور أنصتوا دونوں ملے ...ہیں لیکن دونوں کا حکم جدا جدا ہوگا۔ کیونکہ اتحاد حکم کی صورت میں دوسرا فعل پہلے فعل کی تاکید بنتا ہے اور افتراق

حکم میں تاسیس ہوتی ہے والتاسیس أولی من التاکید.

## ایک عجیب بات

خطبے کے متعلق ائمہ کا اتفاق ہے کہ دورانِ خطبہ انصات واجب یا مستحب ہے کیونکہ مذکورہ آیت کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ خطبے کے متعلق نازل ہوئی، جب کہ جمہور کا قول محقق یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی۔ بالفرض اگر تسلیم کیا جائے کہ شانِ نزول خطبہ ہے تو پھر وجوب یا استحباب انصات کس بنا پر؟ ظاہر ہے کہ خطبہ ذکراللہ اور قرآن پر مشتمل ہے، جب کہ نماز میں تو سارا ہی قرآن ہے، لہٰذا دلالۃ النص کے طور پر نماز میں بطریق اولی خاموشی واجب ہوگی۔

**فائدہ:** امام شافعی سے لوگوں نے کہا کہ خطبے میں تو آپ انصات کے قائل ہیں، لیکن جہری نماز کے متعلق آپ کہتے ہیں کہ خلف الامام بھی قرأت کی جائے گی؟!

**اعتراض:** امام بیہقی کے حوالے سے اعتراض کرتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں نماز میں کلام کرنے کی اجازت تھی نزولِ آیت کے بعد ممانعت رفع الصوت اور کلام الناس سے ہوئی، قرأت کی ممانعت کے بارے میں آیت نہیں، اس لئے اگر امام کے پیچھے قرأت کی جائے تو منع نہیں۔

**جواب:** آپ کا یہ کہنا مذکورہ آیت سے رفع الصوت اور کلام الناس کی ممانعت ہے، قرأت قرآن کی ممانعت نہیں تو اگر کوئی نماز میں بلا رفع صوت ذکر کرے تو اس کی اجازت آپ بھی نہیں دیتے۔ اصل بات یہ ہے کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص المورد اور عموم لفظ منع پر دال ہیں، کیونکہ جمہور اس نہی کو نہی عن جمیع الکلام وقت قراءۃ القرآن پر محمول کرتے ہیں اور کسی بھی قسم کے کلام کی اجازت نہیں دیتے۔

## دوسری دلیل

”عن أبي موسى الأشعري أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خطبنا، فبيّن لنا سنتنا وعلمنا صلوتنا، فقال: إذا صليتم فأقيموا الصفوف ثم ليؤمكم أحدكم، فإذا كبر الإمام فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا“(۱).

---

(۱) (الصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة: ۱/۱۷۸، قديمي).

''حضرت ابو موسیٰ اشعری روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ہمیں وعظ کہا اور سنن کا بیان فرمایا، نماز سکھلائی اور فرمایا: جب نماز پڑھنے لگو تو صفوں کو سیدھا کرو، پھر تم میں سے کوئی امامت کرے، جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو''۔

جب امام قرأت کرے تم خاموش رہو، یہ خاموشی کا سلسلہ چل رہا ہے، اور جب امام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہے فقولوا آمین، قولوا کا حکم اب دیا جارہا ہے اس لئے کہ پہلے خاموش تھے، اگر مقتدی بھی سورۂ فاتحہ کی قرأت کرے تو اذا قرأ فانصتوا اور قولوا کا کیا مطلب؟ پہلے سکوت تھا رفع السکوت قولوا سے ہوا۔ اگر آپ اسے تسلیم نہیں کرتے تو ایسی صریح حدیث دکھائیں جس میں ہو کہ امام اپنی اور مقتدی اپنی قرأت کرے۔

علاوہ ازیں فاتحہ مشتمل بردعا ہے ﴿اھدنا الصراط المستقیم﴾ [الفاتحۃ: ۵]، اور دعا میں مستحب یہ ہے کہ ایک دعا کرے اور دوسرا اس کی دعا پر آمین کہے، آمین کہنے والا بھی داعی شمار ہوتا ہے ﴿قد اجیبت دعوتکما﴾ [یونس: ۸۹]، تم دونوں کی دعا قبول کی گئی، حالانکہ مفسرین نے تصریح کی کہ دعا حضرت موسیٰ علیہ السلام مانگ رہے تھے اور حضرت ہارون آمین کہہ رہے تھے، اسی طرح امام فاتحہ پڑھے گا مقتدی خاموش رہے گا اور آخر میں آمین کہے گا۔ نیز مؤمن بھی داعی شمار ہوتا ہے جب مقتدی آمین کہے گا تو گویا کہ اس نے فاتحہ بھی پڑھی اسی سے فرمایا: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة".

اس کے علاوہ اگر مقتدی بھی قرأت کرے تو امام کے ساتھ قرأت کرنے کے قائل آپ بھی نہیں، لہٰذا پہلے سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کہے گا پھر قرأت کرے گا، مقتدی کی قرأت ختم ہونے تک امام سکتہ کرے گا اور اتنا طویل سکتہ حدیث صحیح کجا حدیث ضعیف سے بھی ثابت نہیں۔

مزید یہ کہ مقتدی بعد فاتحہ الامام آمین کہے گا، لیکن جب خود اپنی قرأت کرے گا تو اس میں اختتام فاتحہ پر آمین کہے گا یا نہیں؟ اگر کہے گا تو ایک رکعت میں دو مرتبہ آمین ہو جائے گی اور اس کا ثبوت درکار ہے کہ صحابہ کرام نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی فاتحہ کے بعد آمین کہی ہو پھر اپنی فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہی ہو۔ اگر دوبارہ آمین نہیں کہے گا پہلے والی آمین پر اکتفا کرے گا تو کیا وجہ ہے کہ آمین پر اکتفا معتبر اور امام کی قرأت پر اکتفاء معتبر نہیں۔

## تیسری دلیل

"عن أبی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: إنما جعل الإمام لیؤتم بہ، فإذا کبّر فکبّروا، وإذا قرأ فأنصتوا"(۱).

"حضرت ابوہریرہ روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: امام اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو"۔

علامہ صدیق حسن خان فرماتے ہیں: "رجال إسنادہ ثقات"، اس حدیث کی سند کے راوی ثقہ ہیں۔ اس لئے کہ امام نسائی رجال کے بارے میں امام بخاری کے ہم پلہ ہیں، مزید فرماتے ہیں: "ھذا الحدیث مما ثبت من أھل السنن، وصححہ جماعۃ من الأئمۃ"۔ اس حدیث کو اصحاب السنن نے نقل کیا اور ائمہ کی ایک جماعت نے اسے صحیح قرار دیا(۲)۔

## چوتھی دلیل

"عن أنس أن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال: إذا قرأ الإمام فأنصتوا"(۳)۔

"حضرت انس راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب امام قرأت کررہا ہو تو خاموش رہو"۔

امام بیہقی نے اس پر اعتراض کیا کہ اس کی سند میں معمری "إذا قرأ" کی زیادتی نقل کرنے میں متفرد ہیں

**جواب:** حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "إن المحدثین قاطبۃ اتفقوا علی کونہ عادلاً ثقۃ"(٤)۔

علامہ ذہبی انہیں العلامۃ البارع کے القابات سے نوازتے ہیں (تذکرۃ الحفاظ: ۲/۲۱۵) لہذا معمری



---

(۱) (سنن النسائی، کتاب الصلاۃ، باب تأویل قولہ عزوجل: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وأنصتوا لعلکم ترحمون﴾: ۱/۱٤٦، قدیمی)۔

(۲) (دلیل الطالب: ۲۵٤، بحوالہ خزائن السنن: ۲/۱۲۰، مکتبہ صفدریہ)۔

(۳) (کتاب القرأۃ للإمام البیہقی: ۹۳، بحوالہ خزائن السنن: ۲/۱۲۰، مکتبہ صفدریہ)۔

(٤) (لسان المیزان: ۲/۲۲۳)۔

ہیں اور زیادة الثقة مقبولة اگر آپ اس زیادتی کو تسلیم نہیں کرتے تب بھی ہمارے لئے مضر نہیں، ہمارا مدار صرف اس پہ نہیں، یہ تو ایک تائید کے طور پر ہے۔

## پانچویں دلیل

"عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم انصرف من صلوة جهر فيها بالقراءة، فقال: هل قرأ معي أحد منكم آنفاً؟ فقال: رجل : نعم يارسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ! قال: إني أقول : مالي أنازع القرآن، قال: فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم فيما جهر فيه النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم بالقراءة من الصلوات حين سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم"(۱).

"حضرت ابوہریرہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جہری نماز سے فراغت کے بعد متوجہ ہوکر پوچھنے لگے، تم میں سے ابھی کسی نے میرے ساتھ تلاوت کی ہے؟ ایک شخص نے جواب دیا، جی ہاں یارسول اللہ! آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے یہ خیال ہورہا تھا کہ قرأت مجھ پر کیوں ثقیل ہورہی ہے، راوی (ابوہریرہ) کہتے ہیں: اس کے بعد لوگ جہری نمازوں میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت کرنے سے رک گئے"۔

قابل غور مقام ہے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سوال کے جواب میں صرف ایک صحابی کہتا ہے میں نے قرأت کی۔ "فانتهى الناس عن القراءة" حضرت ابوھریرۃ کا قول ہے۔

"الناس" کا الف لام استغراقی یا عہدی (اس زمانے کے مسلمان جو آپ کی اقتداء میں نماز ادا کرتے تھے) ہر استغراقی عرفی ہوگا۔ لہٰذا جہری نمازوں میں اجماع صحابہ ہوگیا کہ قرأت خلف الامام ممنوع ہے، جب کہ آپ جہری نمازوں میں بھی پڑھتے ہیں۔ علماء نے اس حدیث کو ممانعت قرأت خلف الامام کے بارے میں نص قرار دیا ہے۔

**اعتراض:** مذکورہ حدیث کی سند میں ابن اکیمۃ اللیثی مجہول راوی ہیں، لہٰذا یہ روایت قابل قبول نہیں۔

**جواب:** ان کے متعلق مجہول ہونے کا قول اختیار کرنا خود جہالت ہے۔ ان کا نام عمارہ ہے، تہذیب

(۱) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب من كره القراءة بفاتحة الكتاب : ۱/۱۲۷، وموطا إمام مالك، كتاب الصلاة، ـــ القراءة خلف الإمام : ٦٩، وسنن النسائي، كتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام فيما جهر به: ۱/۱٤٦).

تہذیب میں ان کے متعلق یحییٰ بن سعید اور ابوحاتم کا قول ذکر کیا کہ یہ ثقہ ہیں(۱)۔غیر مقلدین میں سے علامہ مبارک پوری ان کے متعلق فرماتے ہیں:"ثقة من أوساط التابعين"(۲)۔

**اعتراض:** مذکورہ حدیث سے اجماع صحابہ ثابت کرنا درست نہیں، کیونکہ "فانتهى الناس عن القراءة" امام زہری کا قول ہے،حضرت ابوھریرہ کا قول نہیں۔

**جواب:** ''ابوداؤد'' میں سند صحیح کے ساتھ اس کی نسبت حضرت ابوھریرہؓ کی طرف ہے:"قال أبوهريرة فانتهى الناس عن القرأة"(۳)۔

تو آپ کس طرح اسے امام زہری کا قول بنا رہے ہیں؟

۲-بالفرض اگر یہ حضرت ابوہریرہ کا قول نہ ہو اور امام زہری کا مقولہ ہو تب بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ علامہ ابن شہاب زہری تابعی اور اعلم بالحدیث ہیں ان کا قول معتبر ہے،جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ سے مروی ہے۔

۳-یہ مقولہ حضرت ابوہریرہ کا ہو یا امام زہری یا کسی اور کا،اس سے اصل مقصد پر کوئی فرق نہیں پڑتا،کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت فاتحہ چھوڑ دی تھی۔

## چھٹی دلیل



"عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: من كان له إمام، فقراءة الإمام له قراءة"(۴)۔

علامہ مبارک پوری اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا:"حديث من كان له إمام له قرأة، مشهور عن جابر، وله طرق عن جماعة عن الصحابة وكلها معلولة"(۵)۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "کلھا" کی 'ھا' ضمیر کا مرجع "طرق عن جماعة" ہے یعنی دیگر طرق معلول ہیں،خود حضرت جابر کا طریق معلول نہیں:"الضمير في قوله: "كلها راجع" إلى الطريق عن

(۱) (تهذيب التهذيب: ۴۱۱/۷، دار صادر)۔

(۲) (تحفة الأحوذي، باب ماجاء في ترك القراءة خلف الإمام: ۲۳۱/۲، مكتبة السلفية، مدينة منورة)۔

(۳) (أبوداؤد، كتاب الصلاة، باب من كره القراءة بفاتحة الكتاب إذا جهر الإمام: ۱۲۷/۱)۔

(۴) (مجموعة رسائل كشميري، فصل الخطاب: ۱۴۴/۱، إدارة القرآن)۔

(۵) (تحفة الأحوذي، باب ماجاء في ترك القراءة خلف الإمام إذا جهر الإمام بالقراءة: ۲۴۸/۲)۔

حسـنة من الصحابة غير جابر، فلايفيد معلولية طريق جابر، ويكفى للاستدلال صحة طريق واحد عنه، والطرق المعلوله تعطيه قوة"(١).

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أما صحة الحديث فقد أخرجه أحمد بن منيع فى مسنده بسند على شرط الشيخين كما نقله الشيخ ابن الهمام، قال: أخبرنا إسحاق الأزرق، ثنا سفيان وشريك، عن موسى بن أبى عائشة، عن عبدالله بن شداد، عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له ...... وقال البيهقي فى كتابه (ص: ١٥٥) : وكذلك نقول بما عسى أن يصح من قوله. "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة" فرجا صحته ...... وفى فتاوى الحافظ ابن تيمية: وهذا المرسل قد عضده ظاهر القرآن والسنة، وقال به جماهير أهل العلم من الصحابة والتابعين، ومرسله من أكابر التابعين، ومثل هذا المرسل يحتج به باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم"(٢).

"رہا حدیث کی صحت کا معاملہ تو احمد بن منیع نے اپنی مسند میں اسے ایسی سند سے ذکر کیا جو شیخین کی شرط پر ہے جیسا کہ ابن ہمام نے نقل کیا: اسحٰق ازرق، سفیان وشریک سے، وہ دونوں موسیٰ بن ابی عائشہ سے، وہ عبداللہ بن شداد سے اور عبداللہ بن شداد حضرت جابر سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "جو کسی امام کی اقتداء میں ہو تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت شمار ہوگی"...... بیہقی کے کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس حدیث کی صحت امید رکھتے ہیں...... علامہ ابن تیمیہ کے فتاویٰ میں ہے: "اگر اس حدیث کو مرسل شمار کیا جائے تب بھی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ ایسی مرسل روایت ہے جس کی تائید قرآن وحدیث کے ظاہر سے ہوتی ہے اور صحابہ وتابعین کا جم غفیر اسی پر عمل پیرا ہے، اس کا مرسل اکابر تابعین میں سے ہے اور ایسی مرسل بالاتفاق قابل احتجاج ہے"۔

## [illegible] دلیل

غیر مقلدین نے اس حدیث کی عجیب تأویل کی کہتے ہیں: "قراۃ الإمام له قراۃ"، "له" کا مرجع امام ہے۔

---

(١) مجموعه رسائل لکھنوی، إمام الكلام: ٣/١٦٦، إدارة القرآن.

(٢) مجموعه رسائل کشمیری، فصل الخطاب: ١/١٤٤-١٤٦، إدارة القرآن.

جوکہ مرجع قریب ہے نہ کہ "مـــن" کیونکہ وہ مرجع بعید ہے اور مرجع قریب کو اختیار کرنا اولی ہے بنسبت مرجع بعید اختیار کرنے سے، معنی یہ ہوا، جس کا کوئی امام ہو تو (وہ بھی خوب سن لے) امام کی قرأت خود اسی امام کے لئے ہوگی۔

**جواب:** "مَنْ" اسماء شرطیہ میں سے ہے، اس کی جزاء میں ایک ایسی ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو "من" کی طرف راجع ہو، نیز "فقراء ة الإمام له قراء ة" جملہ ہے اور جملے کا ماقبل سے ربط بھی ہونا چاہیے۔ اگر "له" ضمیر کا مرجع "الإمـــام" کو قرار دیں تو نحو کے ان دونوں قاعدوں کی مخالفت ہوگی، لہٰذا ضمیر کا مرجع "من" ہی کو قرار دیں گے۔ یعنی امام کی قرأت مقتدی کی قرأت شمار ہوگی، مقتدی کو قرأت کی ضرورت نہیں۔ اس کے نظائر بھی موجود ہیں: ﴿ومـــن دخله كان امنا﴾ [آل عمران: ٩٧]، کان کا اسم "هو" اس کا مرجع "من" ہے جو کہ مرجع بعید ہے۔

﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [الزلزال: ٧]، "يره" جزاء ہے، ضمیر فاعل "هو" کا مرجع "من" ہے جو کہ رابطہ بھی ہے۔

﴿فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية﴾ [القارعة: ٦،٧]، "هو" کا مرجع "من" ہے۔

احادیث مرفوعہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرأۃ خلف الامام جائز نہیں۔ آثار صحابہ بھی اس مسئلے پر بکثرت موجود ہیں۔

١- "عن جابر قال: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام"(١).

"حضرت جابر فرماتے ہیں: جس نے نماز میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوتی، البتہ امام کے پیچھے ہو تو پھر درست ہے"۔

صراحتاً دلالت موجود ہے کہ مقتدی کے لئے امام کی قرأت کافی ہے۔

٢- "إن عبد الله بن عمر كان إذا سئل هل يقرأ أحد خلف الإمام؟ قال: إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام، وإذا صلى وحده فليقرأ، قال: وكان ابن عمر لا يقرأ خلف الإمام"(٢).

"حضرت عبداللہ بن عمر سے جب پوچھا جاتا کہ امام کے پیچھے قرأت ہوگی؟ تو آپ

---

(١) (موطا إمام مالك، كتاب الصلاة، باب ماجاء في أم القران: ٦٦، مير محمد).

(٢) (موطا إمام مالك، كتاب الصلاة، باب ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر فيه: ٦٨ مير محمد).

فرماتے: اگر امام کے پیچھے نماز پڑھیں تو امام کی قرأت کافی ہے، اور جب اکیلا نماز پڑھے تو پھر قرأت کرے، اور ابن عمر امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے"۔

۳- "وسئل أبو جمرة ابن عباس، وقال: أقرأ والإمام بين يدى؟ قال: لا"(۱).

"ابو جمرہ نے ابن عباس سے پوچھا: امام کے پیچھے قرأت کرسکتا ہوں؟ حضرت ابن عباس نے جواب دیا: نہیں"۔

٤- كان عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ينهون عن القراءة خلف الإمام أشد النهي: أبوبكر الصديق، وعمر الفاروق، وعثمان بن عفان، وعلى بن أبي طالب، وعبدالرحمٰن بن عمر، وعبدالله بن عباس رضى الله تعالى عنهم"(۲).

"صحابہ کرام میں سے دس سختی سے امام کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے تھے:
ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، عبدالرحمٰن بن عمر، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم"۔

٥- "قال علی: من قرأ مع الإمام فليس على الفطرة"(۳).

"حضرت علی فرماتے ہیں: "جو امام کے پیچھے قرأت کرے وہ خلاف فطرت فعل کا مرتکب ہے"۔

☆......☆......☆......☆



(۱) شرح معانی الآثار، کتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام: ۱/ ۱۵۱، سعید).

(۲) عمدة القاری، کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم: ٦/ ١٨، دار الكتب العلمية).

(۳) شرح معانی الآثار، کتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام: ۱/ ۱۵۰، سعید).

# غیر مقلدین کے دلائل

## پہلی دلیل

"لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"(۱).

کہتے ہیں: "جو فاتحہ کی قرأت نہ کرے اس کی نماز نہیں ہوتی"۔ "من" عام ہے، امام مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ یعنی کسی کی بھی نماز بغیر فاتحہ کے نہیں ہوتی۔

**جواب:** یہاں پر "من" عام نہیں کہ سب کو شامل ہو جائے، امام اور منفرد کو تو شامل ہے مقتدی کو شامل نہیں کیونکہ "من" ہمیشہ عموم ہی کے لئے ہو ایسا نہیں ہوتا۔ قرآن میں ہے: ﴿ويستغفرون لمن في الأرض﴾ فرشتے زمین میں رہنے والوں کے لئے استغفار کرتے ہیں، "من في الأرض" میں کافر بھی ہیں اور کفار یقیناً اس میں شامل نہیں، صرف اور صرف مسلمان مراد ہیں۔ ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [الملك: ۱۶]. "من في السماء" کا اطلاق ملائکہ پر بھی ہوتا ہے لیکن وہ مراد نہیں، اللہ رب العزت کی ذات مراد ہے۔

اسی لئے امام رازی فرماتے ہیں: "كلمة من لا تفيد العموم". اور "نور الانوار" میں ہے: "من يحتملان العموم والخصوص"(۲). لہٰذا "لا صلوة لمن لم يقرأ" کا معنی ہوگا "لا صلوة لمنفرد لم يقرأ بفاتحة الكتاب". امام بھی منفرد کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ: أحكام الصلوة الإمام أحكام صلوة المنفرد.

علامہ ابو البقاء رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس يحتمل العموم والخصوص"(۳).

---

(۱) (الصحيح للبخاري، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم: ۱/۱۰۴، والصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة: ۱/۱۶۹).

(۲) (نور الأنوار: ۷۹، إمداديه).

(۳) (كليات أبي البقاء: ۴۱۸، دار الاشاعت العربيه كوئته).

امام الحرمین عبدالملک الجوینی "البرھان فی اصول الفقہ" میں فرماتے ہیں: کلمہ من فرد کے لئے آتا ہے جیسا "ی" "ای" اور "ایۃ" فرد واحد کیلئے آتے ہیں۔ ان میں عموم علی سبیل البدلیت ہوتا ہے، کل من دخل ھذا الحصن تو مدلول وضعی کل فرد دخل ھذا الحصن ہے۔

"من" سے "من" موصوفہ مراد ہے یا "من" موصولہ؟ "من" موصولہ کا مصداق معرفہ اور "من" موصوفہ کا مصداق نکرہ ہوتا ہے، باقی دونوں کے لئے ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو ان کی طرف لوٹے۔

اگر "من" موصولہ مراد لیتے ہیں تو موصولات میں سے کوئی ایک مراد ہوگا اسے متعین کرنا پڑے گا، اگر امام متعین تو مقتدی نکل جائے گا اور اگر مقتدی مراد لیں تو امام نکل جائے گا اور موصول آپ مراد نہیں لیتے۔

اگر "من" موصوفہ مراد لیتے ہیں تو اس کا مصداق نکرہ ہوتا ہے، اس صورت میں معنی ہوگا "لا صلوۃ لفرد او لمرء او لفذ او لواحد لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب.

تاکید اسی بات کی ہوگی جس کے ہم قائل ہیں۔ غیر مقلدین اس کا ترجمہ کرتے ہیں۔ لا صلوۃ لاحد لم یقرأ۔ فرد اور چیز ہے احد اور چیز ہے "من" فرد کے لئے آتا ہے "من" کا ترجمہ "احد" سے کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

۲- اگر آپ "من" کو عام ہی قرار دیں اور اس میں تعمیم کرتے ہیں کہ امام منفرد و مقتدی سب کو شامل ہے تو قرأت میں تعمیم کرتے ہیں یعنی لا صلوۃ لمن لم یقرأ قرات ضروری ہے چاہے حقیقتاً ہو یا حکماً، امام کی قرأت، قرأت حقیقی جب کہ مقتدی کی قرأت قرأت حکمی ہے۔ "من کان لہ إمام فقراءۃ الإمام لہ قراءۃ".

علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں: صلاۃ کی دو انواع ہیں:

۱- صلاۃ الفذ جسے منفرد ادا کرتا ہے۔

۲- صلاۃ مع الجماعۃ جس میں امام اور مقتدی دونوں شریک ہوتے ہیں اور مصلین کی تین قسمیں ہیں: امام، مقتدی، منفرد، آپ کا دعویٰ عموم المصلین کا ہے کہ ہر مصلی کے لئے قرأت فاتحہ ضروری ہے چاہے امام ہو مقتدی ہو یا منفرد۔ جب کہ حدیث میں عموم صلوۃ کا بیان ہے کہ ہر نماز کے لئے فاتحہ پڑھنا ضروری ہے انفرادی ہو یا اجتماعی، انفرادی منفرد پڑھتا ہے اور اجتماعی نماز میں امام پڑھتا ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں، حدیث میں اسی کا بیان ہے کوئی نماز فاتحہ کے بغیر درست نہیں۔ حدیث میں عموم صلاۃ کا ذکر ہے اور آپ کا دعویٰ عموم المصلین کا ہے، حدیث میں جس چیز کا ذکر

ہے وہ آپ کا دعویٰ نہیں اور جو آپ کا دعویٰ اس پر حدیث دلالت نہیں کرتی (۱)۔

۴- اس حدیث پر آپ بھی مکمل عمل نہیں کرتے کیونکہ قرأ سورة الهود ، قرأ سورة الفاتحة کا معنی ہے صرف سورۃ ھود اور سورۃ فاتحہ کی قرأت کی اور قرأ بالهود ، قرأ بالفاتحة کا معنی سورۂ ھود کے ساتھ کسی اور چیز کو بھی ملایا، سورۂ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی ہے۔ یہ فرق علامہ بنوری نے اہل بلاغت سے نقل کیا ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے یقرأ بفاتحة الکتاب ہے یعنی فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی ہے اور اس کی تائید حدیث میں "فصاعداً" کے الفاظ سے ہوتی ہے۔ لہٰذا معنی یہ ہوا "فاتحہ اور اس کے ساتھ کسی سورت کی قرات نہیں کی" تو کیا وجہ ہے کہ فاتحہ کو آپ واجب قرار دیتے ہوئے مقتدی کو پڑھنے کا حکم دیتے ہیں اور مازاد علی الفاتحة کو واجب قرار نہیں دیتے۔

۵- "إنما جعل الإمام ليؤتم به" امام کی اتباع واقتداء ضروری ہے لیکن سبحان ربی العظیم سبحان ربی الأعلی، التحیات مقتدی کو مستقل پڑھنا ہے، ان کا استثناء ہے اور اس بارے میں نصوص موجود ہیں تحقیق مقتدی مستقل خود قرأت کرے، اس کے لئے مستقل دلیل ناطق صریح چاہیے، عمومات سے کام نہیں چلے گا۔ صراحتہ میں ذکر ہو کہ اس میں امام کی اتباع نہیں ہوگی۔

وجوب اور فرضیت غیر مقلدین کے ہاں ایک ہی چیز ہے تو لاصلوة خبر واحد سے کتاب اللہ ﴿فاقرءوا ماتیسر من القرآن﴾ پر زیادتی کہ صرف فاتحہ کو متعین کرنا کس طرح درست ہے؟

اس کا جواب دیتے ہیں کہ "لاصلوة لمن لم يقرأ" یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوتی ہے۔

**جواب:** آپ اسے مشہور قرار دیتے ہیں تو تصحیح النقل کے طور پر ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس کا مشہور ہونا دکھادیں۔ حدیث مشہور کی ایک پہچان محدثین کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں تابعین کا اختلاف نہ ہو:

"لانسلم أنه مشهور؛ لأن المشهور ماتلقاه التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون في هذه المسئلة، ولئن سلمنا أنه مشهور فالزيادة بالخبر المشهور إنما تجوز إذا كان محكماً، أما إذا كان محتملاً فلا، وهذا الحديث محتمل "(۲).

(۱) (معارف السنن، كتاب الصلوة، باب ماجاء في القراءة خلف الإمام: ۲۱۵/۳، سعید).

(۲) (عمدة القاری، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم: ۱۶/۶، دار الكتب العلمية).

"تابعین کا اس مسئلے میں اختلاف ہے، اگر ہم اس حدیث کو مشہور تسلیم کرلیں تب بھی اس سے استدلال نہیں کیا جاتا کیونکہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی اس وقت جائز ہوتی ہے جب وہ محکم ہو، اگر محتمل ہو تو پھر زیادتی جائز نہیں اور یہ حدیث محتمل ہے"۔

۲- بالفرض اسے مشہور مان لیں پھر بھی اس سے زیادتی علی کتاب اللہ جائز نہیں ہوگی کیونکہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی اس وقت جائز ہے جب وہ خبر محکم ہو اور محکم وہ ہے جس میں تاویل نہ چل سکے "المحكم ... فيه باب التاويل"۔ اور یہاں تو احتمال ناشی عن دلیل موجود ہے کہ "لا" نفی صحت کے لئے نہ ہو بلکہ نفی کمال ... ہو جیسے: "لا صلوة لجار المسجد إلا في المسجد" میں ہے۔ بنابر احتمال مشہور تسلیم کرنے کے بعد بھی ... سے زیادتی علی کتاب اللہ جائز نہ ہوگی اور نہ ہی اسے آیت کی تفسیر قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ آیت واضح ہے اسے ... کی ضرورت نہیں۔

## لا صلوة لمن لم يقرأ منفرد کے بارے میں ہے

حضرت ابن عمر اور حضرت جابر کا قول ہے کہ یہ حدیث منفرد کے بارے میں ہے: "إن هذا الحديث في ... منفرد"(۱)۔

"وقال أحمد بن حنبل: إنه في حق المنفرد"(۲)۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: یہ حدیث منفرد کے ... میں ہے۔

وقال سفيان: "لمن يصلي وحده"(۳)۔ "سفیان فرماتے ہیں یہ حدیث اس شخص سے متعلق ہے جو ... تنہا پڑھ رہا ہو"۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فأما حديث عبادة الصحيح فهو محمول على غير ... ، وكذلك حديث أبي هريرة، وقد جاء مصرحاً به، رواه الخلال بإسناده عن جابر أن النبي

---

... بإمام مالك، كتاب الصلاة، باب ماجاء في أم القرآن: ٦٦، وجامع الترمذي، كتاب الصلاة، باب ترك ... خلف الإمام إذا جهر بالقراءة: ١/٧١، سعيد).

... الترمذي، كتاب الصلاة، باب ترك القراءة خلف الإمام إذا جهر بالقراءة: ١/٧١).

... أبوداؤد، كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته: ١/١٢٦، إمداديه).

صلى الله تعالى عليه وسلم قال: "كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج إلا أن تكون ور
الإمام". وقد روي أيضاً موقوفاً عن جابر. وقول أبي هريرة: "اقرأ بها في نفسك" من كلامه. وقد
خالفه جابر وابن الزبير وغيرهما"(١).

> "حضرت عبادہ کی حدیث غیر مقتدی پر محمول ہے، اسی طرح حضرت ابوہریرہ کی حدیث بھی، اور باقاعدہ اس کی تصریح بھی ہے جسے خلال نے اپنی سند سے بواسطہ حضرت جابر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت کیا: "ہر وہ نماز جس میں فاتحہ نہ پڑھی جائے ناقص ہے، البتہ اگر امام کی اقتداء میں ہو تو درست ہے"، یہی بات حضرت جابر سے موقوفاً بھی ثابت ہے اور "اقرأ بها في نفسك" دل ہی دل میں پڑھ لیا کرو، حضرت ابوہریرہ کا اپنا قول ہے جس میں حضرت جابر، حضرت ابن زبیر وغیرہ ان سے اختلاف رکھتے ہیں"۔

## ایک نکتہ

امام سورۃ فاتحہ پڑھے گا اور منفرد بھی "ما زاد على الفاتحة" بھی پڑھیں گے۔ ہماری بحث اس میں ہے
مقتدی فاتحہ خلف الامام پڑھے گا یا نہیں؟ غیر مقلدین کہتے ہیں پڑھے گا، دلیل: "لا صلوة لمن لم يقرأ" ان سے
کہیں اس حدیث میں کہاں لفظ مقتدی ہے؟ کہیں گے فلاں محدث نے کہا کہ یہ مقتدی کو بھی شامل ہے، ان سے
جائے گا محدث کے قول کو چھوڑ کر ہمیں حدیث دکھائیں، کیونکہ آپ کے ہاں مشہور ہے اہل حدیث کے دو اصو
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول.

## الزامی جواب

غیر مقلدین کہتے ہیں سورۃ فاتحہ ہر رکعت میں پڑھنی ہے، دعویٰ میں آپ ان سے یہ بات بھی لکھوائیں
وہ لکھنے کیلئے تیار نہیں ہوں گے۔ حالانکہ ان کا مذہب یہی ہے، آپ ان سے دریافت کریں کہ مدرک بالرکوع جو
رکوع میں امام کے ساتھ آکر ملا اس کی رکعت شمار ہوگی یا نہیں؟ حالانکہ اس نے فاتحہ نہیں پڑھی۔ اگر رکعت شمار
پھر سوال یہ ہے کہ فاتحہ کہاں گئی؟ اگر آپ کہتے ہیں تسبیحات رکوع میں فاتحہ پڑھے تو یہ حدیث کی مخالفت ہے۔

---

(١) المغني لابن قدامة، كتاب الصلوة، قراءة المأموم: ١/٦٣٨، دار الفكر.

تیسری حضرت علی کی روایت ہے:

"نهانی رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم أن أقرأ راكعاً أو ساجداً"(١).

نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے مجھے رکوع وسجدے میں قرأت سے منع فرمایا۔ تو یہ واجب ترک ہوا، اور واجب پر سجدہ سہو ہوگا تو ایسے شخص کو سجدہ سہو کرنا چاہیے، اس کے قائل آپ نہیں۔

کہتے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں قیام فرض ہے، مدرک بالرکوع کو قیام کا موقعہ نہ ملا تو وہ فرض کہاں گیا؟ آپ ترک فرض کے باوجود اسے مدرک رکعت شمار کرتے ہیں تو ہم اگر ترک واجب کے ساتھ مقتدی کو مدرک رکعت قرار دیں تو کیسا؟

**جواب:** مدرک بالرکوع کا قیام ترک نہیں ہوا بلکہ قیام مفروض اس نے پالیا۔ ہماری کتب فقہ میں ہے: "الرکوع یشمل القیام من وجه" ہم تو مقلد ہیں اور ائمہ کی تفریعات پر عمل کرتے ہیں لیکن آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ علامہ شوکانی کی رائے پہلے یہ تھی کہ مدرك بالركوع ليس بمدرك الركعة لیکن بعد میں اس سے رجوع کرلیا تھا۔

## چوتھی دلیل

"حدثنا إسحق بن إبراهيم الحنظلي، قال: أخبرنا سفين بن عيينه، عن العلاء بن عبدالرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: من صلى صلوةً لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ثلاثاً غير تمام، فقيل لأبي هريرة: إنا نكون ورآء الإمام، فقال: اقرأ بها في نفسك"(٢).

"حضرت ابو ہریرہ روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے نماز میں فاتحہ کی تلاوت نہیں کی اس کی نماز ناقص ہے تام نہیں، آپ نے تین مرتبہ یہ الفاظ کہے،

---

(١) صحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود: ١/١٩١، قديمي).

(٢) صحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة: ١/١٦٩، وسنن أبوداؤد، كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته: ١/١٢٥، ١٢٦، إمداديه).

حضرت ابو ہریرہ سے کہا گیا، جب ہم امام کے پیچھے ہوں پھر کیا کریں؟ آپ نے کہا دل ہی دل میں فاتحہ کا تصور کیا کرو"۔

"اقرأ بها في نفسك" کا ترجمہ کرتے ہیں اسے آہستہ آہستہ پڑھو۔ اس سے قرأت خلف الامام ثابت ہو رہی ہے۔

**جواب:** اولاً تو سند میں کلام ہے۔ اس میں علاء بن عبدالرحمن ہیں، جن کے بارے میں ابن معین فرماتے ہیں: "ليس حديثه بحجة"(۱)۔

ثانیاً: "کتاب القرأة" للبیہقی میں حدیث کے الفاظ یوں ہیں: "كل صلوة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج إلا صلوة خلف الإمام"(۲)۔

"ہر وہ نماز جس میں ام القرآن (سورہ فاتحہ) کی قرأت نہ ہو وہ ناقص ہے، مگر وہ نماز جو امام کے پیچھے ہو وہ بغیر قرأت فاتحہ بھی ہو جاتی ہے"۔

غیر مقلدین حضرت خالد بن عبداللہ طحان کے متعلق تفرد کی باتیں کرتے ہیں لیکن یہ ثقہ ہیں اور "زيادة الثقة مقبولة"۔

یہاں لفظ "کل" ہے "کل صلوة" کل افرادی مراد لیں یا مجموعی دونوں صورتوں میں حنفیہ کا عمل اس حدیث پر ہے، وہ اس طرح کہ کل افرادی یعنی انفرادی نماز منفرد کی اس میں بھی ہم قرأت فاتحہ کو لازم قرار دیتے ہیں اور کل مجموعی اجتماعی نماز میں بھی امام کے لئے قرأت فاتحہ کو واجب کہتے ہیں، مقتدی کا ذکر ہی اس میں نہیں۔ کل کی ایک صورت یہ ہے کہ کل انفرادی و مجموعی دونوں مراد ہوں لیکن یہ معنی مجازی ہے "والحقيقة أولى من المجاز". اور جن روایات میں "من" آتا ہے "من كان له إمام" تو ان میں مقتدی کا وظیفہ صراحتاً مذکور ہے کہ امام کی قرأت اس کی قرأت ہے۔

پھر حدیث میں لفظ "خداج" آیا ہے اور "خداج" رکنیت کا تقاضا نہیں کرتا "مشکوة" میں حدیث ہے "الصلوة مثنى مثنى تشهد وتخشع ......فمن لم يفعل فهي خداج". اظہار المسکنۃ والتضرع والتخشع ارکان

---

(۱) (تهذيب التهذيب: ۱۸۷/۸، دار صادر).

(۲) (مجموعة رسائل اللكهنوى، غيث الغمام حاشية إمام الكلام: ۱۳۸/۳، إدارة القرآن).

صلوۃ نہیں اس لئے لفظ "خداج" استعمال کیا گیا۔

"فی نفسک" کو ظرف لغو بنائیں گے یا ظرف مستقر؟ اگر ظرف مستقر بنائیں تو حال بنے گا حال کونت ساجداً او منفرداً، لہٰذا امام کے پیچھے قرأت کی اجازت نہیں ہوگی۔ اگر ظرف لغو بنائیں اور اصل ظرف لغو ہی ہے، عبارت مذکورہ میں ظرف لغو ہی بنے گا کیونکہ متعلق موجود ہے لہٰذا ترجمہ ہوگا: "دل ہی دل میں پڑھ لیا کرو"۔ اور دل میں پڑھنا قرأت نہیں، قرأت زبان سے ہوتی ہے اور قرأۃ فی النفس خیال ہے، قرأت منافی ہے نفس کے اور نفس منافی قرأت ہے۔

**اشکال:** کہتے ہیں لفظ "اقراء" موجود ہے جس کا معنی زبان سے پڑھنا ہے۔

**جواب:** "اقراء" یہاں اپنے حقیقی معنی میں نہیں، بلکہ "تفکر" کے معنی میں ہے اور اس پر قرینہ آخر میں "فی نفسک" ہے اور قرآن کریم میں اس کے نظائر موجود ہیں:

﴿قال أنتم شر مكاناً﴾ [يوسف: ٧٧] أي: قال في قلبه. ﴿قالو إنا لله وإنا اليه راجعون﴾ [البقرة: ١٥٦] أي: اعتقدوا . یہاں لفظ قول مذکور ہے لیکن زبان سے کہنا مراد نہیں بلکہ اعتقاد اور کلام نفسی مراد ہے۔

نیز فارسی کہتے ہیں میں امام کے پیچھے ہوتا ہوں اور ابوھریرہ فرماتے ہیں آہستہ آہستہ پڑھ لیا کرو۔ حدیث میں حضرت ابوھریرہ ساتھ ساتھ پڑھنے کا حکم دے رہے ہیں اس کے قائل آپ بھی نہیں، آپ تو سکتات کے دوران یا آخری سکتے میں فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں۔ یہ تو اقرأ بها في نفسك نہیں بلکہ اقرأ بها بعد الإمام في نفسك، یا اقرأ بها في نفسك أثناء السكتات ہوا۔ اقرأ بها في نفسك نہ ہوا، کیونکہ وہ مطلق ہے۔

علاوہ ازیں قرأت فی النفس پر قرأت کا اطلاق نہیں ہوتا، "بیہقی" میں روایت ہے:

"عن أبي معمر عبدالله بن سخبرة، قال: سألت خباباً: أكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأ في الأولى والعصر؟ قال: نعم، قال: بأي شيء كنتم تعرفون ذاك؟ قال: باضطراب لحيته"(١).

علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وفيه دليل على أنه لابد من أن يحرك لسانه بالقراءة". "یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرأت میں زبان ہلانا ضروری ہے"۔

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلوة، باب لتجزئه قرأته في نفسه إذا لم يتعلق به لسانه: ٢/٧٩).

## تیسری دلیل

"حدثنا عبداللّٰہ بن محمد النفیلی، نا محمد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن مكحول، عن محمود بن الربيع، عن عبادة بن الصامت قال: كنا خلف رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالى عليه وسلم في صلوة الفجر، فقرأ رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم، فلما فرغ قال: لعلكم تقرؤون خلف إمامكم، قلنا نعم، هذاً يارسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم قال: لاتفعلوا إلا بفاتحة الكتاب؛ فإنه لاصلوة لمن لم يقرأ بها"(١).

"حضرت عبادہ بن صامت راوی ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز فجر پڑھ رہے تھے، نماز سے فراغت کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: شاید تم لوگ بھی امام کے پیچھے قرأت کرتے ہو، ہم نے کہا: جی ہاں یارسول اللہ! جلدی جلدی قرأت کرتے ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: سوائے فاتحہ کے کچھ نہ پڑھا کرو کیونکہ جو فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی"۔

**جواب:** مذکورہ حدیث کی سند میں محمد بن اسحٰق ہے، امام مالک فرماتے ہیں: مجھے کعبۃ اللہ اور حجر اسود کے درمیان کھڑا کیا جائے تو میں قسم کھا کر کہوں کہ محمد بن اسحاق دجال من الدجاجلۃ ہے تو میں حانث نہیں ہوں گا۔ اگرچہ مغازی کے بارے میں محمد ابن اسحٰق کا قول معتبر ہے لیکن احکام میں ان کی روایات قابلِ قبول نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ "تنوع العبادات" میں فرماتے ہیں: "ضعفه ثابت بوجوه"(٢).

"مجموعۃ الفتاویٰ" میں فرماتے ہیں: "وهذا الحديث معلل عند الأئمة كأحمد وغيره أئمة الحديث"(٣).

**جواب: ٢**- "الاستثناء بعد الحظر يفيد الإباحة". نہی اور ممانعت کے بعد استثناء اباحت کا فائدہ

---

(١) (سنن أبوداود، كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته: ١/١٢٦، وجامع الترمذي، كتاب الصلاة، باب ماجاء في ترك القراءة خلف الإمام: ١/٦٩-٧٠، سعيد).

(٢) (مجموعه رسائل كشميري، فصل الخطاب: ١/١٤١، إدارة القرآن).

(٣) (معارف السنن، كتاب الصلوة، باب ماجاء في القراءة في خلف الإمام: ٣/٢٠٠، سعيد).

تے ہے۔ ﴿لا تقتلوا الصید وأنتم حرم﴾ نہی ہے بعد میں اجازت ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ لیکن یہ
۔ت کے لئے ہے۔ اسی طرح "لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب"۔ "لاتفعلوا" نہی ہے۔ اس جزء سے معلوم ہوتا ہے
۔سورۂ فاتحہ پڑھنا مباح ہے اور جزء ثانی "فإنه لا صلوة لمن لم يقرأ بها" سے وجوبیت معلوم ہوتی ہے ان
دونوں اجزاء میں تعارض ہے، اسی لئے محدثین نے فرمایا یہ مدرج من الراوی ہے حدیث مرفوع کا حصہ نہیں (۱)۔

**ایک سوال:** مازاد علی الفاتحۃ کو آپ قرأت کہتے ہیں یا نہیں؟ اور امام کی قرأت مازاد علی الفاتحہ
فاتحتا امام کے لئے ہے یا سب مقتدیوں کی طرف سے ہے؟ اگر آپ اسے قرأت نہیں کہتے تو یہ بداہت کا انکار ہے
آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا یہ بھی قرأت ہے، جب مازاد علی الفاتحہ قرأت ہے اور امام کی قرأت سب کی طرف سے کفایت
کرتی ہے تو سورۃ فاتحہ کی قرأت کیوں کفایت نہیں کرتی؟

**دوسرا انداز:** نیز نفس فاتحہ پڑھنے پر قرأت کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اگر جواب انکار میں ہو تو یہ ظلم اور
محسوس چیز کا انکار ہے کیونکہ سورۃ فاتحہ اصل القراءۃ ہے: "كانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب
العالمين" (۲)۔

بلکہ سورۃ فاتحہ تو اصل القرات ہے کیونکہ امام بخاری نے اس پر عنوان قائم کیا "باب مايقرأ بعد التكبير"
معلوم ہوا کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا ہی قرأت ہے۔ جب یہ بھی قرأت اور مازاد علی الفاتحۃ بھی قرأت تو کیا بات
ہے مازاد علی الفاتحۃ میں امام سب کی طرف سے متکلم ہے اور اس کی قرأت کفایت کرتی ہے اور سورۃ فاتحہ میں
امام کی قرأت کفایت نہیں کرتی؟

**آخری جواب:** قطع نظر تمام باتوں کے آپ کے پیش کردہ دلائل کو تسلیم کرلیں تب بھی فرضیت فاتحہ کا
ثبوت ان سے مشکل ہے لأن الفرضية لاتثبت بأخبار الآحاد۔

☆......☆......☆......☆

---

(۱) معارف السنن، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء في القراءة في خلف الإمام: ۳/۲۰۷-۲۰۸، سعید۔

(۲) الصحيح للبخاري، كتاب الأذان، باب مايقرء بعد التكبير: ۱/۱۰۳، قديمي۔

بیس رکعات تراویح

# مسئلہ تراویح

## تعیین مدعی

اس مسئلہ میں حنفیہ (شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ) مدعی اور غیر مقلدین مدعا علیہ ہیں، کیوں کہ ہم بیس رکعات کے قائل ہیں اور غیر مقلدین آٹھ رکعت کے، آٹھ تک دونوں کا اتفاق ہے لیکن ہم زیادتی کو ثابت کرتے ہیں۔ "والذی یثبت أمراً زائداً فهو المدعی" لہٰذا ہم مدعی ہیں۔

نیز "المدعی من إذا تَرَكَ تُرِكَ" والی تعریف بھی ہم پر صادق آتی ہے، ہم بیس رکعات کے قائل ہیں، غیر مقلدین کی آٹھ رکعات ان بیس میں شامل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ آپ اپنے بیس والے دعوی سے دستبردار ہو جائیں تو بحث مباحثہ ختم۔ اس کے پیش نظر بھی ہم مدعی ہیں اور دعویٰ لکھنا مدعی کی ذمہ داری ہے، غیر مقلدین جواب دعویٰ لکھیں گے۔

## ہمارا دعویٰ

"بیس رکعات تراویح مع الجماعۃ سنت مؤکدہ ہیں" سنت مؤکدہ کی صحیح تعریف ہمارے ہاں یہ ہے: "السنة المؤكدة ما واظب عليه النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أو الخلفاء الراشدون". علامہ عبدالحی لکھنوی نے "تحفۃ الاخیار" میں سنت مؤکدہ کی بہت سی تعریفیں نقل کیں اور ہر ایک پر نقض وارد کیا ہے۔ آخر میں اسی تعریف کو ترجیح دی (۱)۔

## جواب دعویٰ

جواب دعویٰ ان سے لکھوانا ہوگا: "آٹھ رکعات تراویح مع الجماعۃ فی جمیع رمضان مع ختم القرآن، عشاء کے متصلاً عشاء ہی کے وقت میں سنت مؤکدہ ہیں"۔

لفظ "تراویح" لکھوانا ہے، قیام اللیل کے لفظ پر کفایت نہیں کرنا کیونکہ قیام اللیل الگ چیز ہے تراویح الگ، اور

(۱) (تحفة الأخيار في إحياء سنة سيد الأبرار، القول الثاني والعشرون: ٤/٢٧٣-٢٧٥، إدارة القرآن).

مناظرہ کہتے ہیں: "توجه المتخاصمين في النسبة بين الشيئين" دو چیزوں کے درمیان جو نسبت ہے اس میں مدعی و
مدعا علیہ کا جھگڑا ہو، ہم بیس رکعات تراویح کو ثابت کریں گے۔ اگر آپ قیام اللیل لکھتے ہیں تو پھر نسبت ہی جدا ہے۔ تو
مدعا تراویح سے متعلق اور آپ کا قیام اللیل سے، اختلاف کس چیز کا؟ اس لئے ان سے لفظ "تراویح" لکھوانا ہوگا۔

پھر ان سے سنت مؤکدہ کی تعریف طلب کرنی ہے، اولاً تو ان کے ہاں تعریفات وغیرہ نہیں، چند ایک نے
تعریف کی: "السنة المؤكدة ما واظب عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم" جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو۔ خود ان کے علماء، علامہ نذیر حسین دہلوی، علامہ وحید الزمان اور علامہ ثناء اللہ امرتسری
نے تصریح کی اور "بخاری" و "ابوداؤد" میں بھی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تراویح پڑھنا صرف تین
راتوں میں ثابت ہے، تو پھر مواظبت کہاں ہے؟ سنت مؤکدہ کی تعریف تو صادق نہ آئی۔ ہماری ذکر کردہ سنت کی
تعریف کو آپ تسلیم نہیں کرتے اور جس انداز میں آپ آٹھ کے قائل ہیں اس طرح ہم ان آٹھ کو بھی نہیں مانتے۔ آپ
کو ثابت کرنا ہوگا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مع الجماعة، في جميع رمضان، مع ختم القرآن تراویح پڑھی ہیں۔
اسے تو آپ کبھی ثابت نہیں کر سکتے۔ چلیں جن تین راتوں میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تراویح پڑھی ہیں ان کی
تعداد کتنی تھی اور ان میں کون سی سورتیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پڑھیں؟ اسے ثابت کریں۔ یہ حضرات خود اس
بات کے قائل ہیں کہ ان تمام قیودات کے ساتھ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تراویح کا ثبوت نہیں بلکہ صحابہ
سے ان کا ثبوت مع القیودات ہے۔ جب باقی قیودات (مع الجماعة، في جميع رمضان، مع ختم القرآن) میں صحابہ کرام
کے قول کو مانتے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تعداد رکعات کے سلسلے میں صحابہ کے قول بیس رکعات کو نہیں مانتے؟

ہم لفظ تراویح کو صحابہ کرام کے اقوال سے ثابت کریں گے۔ غیر مقلدین بھی تسلیم کرتے ہیں اور ہم بھی کہ
چار رکعات کے بعد بیٹھنے کو ترویحہ کہتے ہیں، چار اور ملائیں تو ترویحتان، چار مزید ملائیں تو ترویحات، سولہ اور بیس
رکعات پر تراویح کا اطلاق ہوتا ہے۔ آپ آٹھ رکعات کے قائل ہیں تو ان پر تراویح کا اطلاق نہیں ہوگا۔ بلکہ انہیں
ترویحتان کہا جائے گا کیونکہ اسم اور مسمی میں بہرحال مناسبت ہوتی ہے۔

ہم اس بات کو ثابت کریں گے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کتنی راتیں تراویح پڑھائیں اور تعداد
رکعات کتنی تھی۔

## تراویح کی ابتداء

"عن أبي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يرغب في قيام رمضان من غير أن يأمرهم بعزيمة، فيقول: من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ماتقدم من ذنبه، فتوفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والأمر على ذلك، ثم الأمر على ذلك في خلافة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر على ذلك"(۱).

"حضرت ابوہریرہ روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قیام رمضان (تراویح) کی ترغیب دیا کرتے تھے لیکن تاکید کے ساتھ صحابہ کو کوئی حکم نہیں دیا کرتے تھے، چنانچہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص اعتقاد کے ساتھ حصول ثواب کے لئے رمضان میں قیام کرتا ہے، اس کے پہلے کے گناہ صغیرہ بخش دیئے جاتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وفات پائی اور قیام رمضان کا معاملہ اسی طرح رہا (یعنی باقاعدہ جماعت کا انتظام نہ تھا)، پھر حضرت ابوبکر کی خلافت میں بھی یہی صورت رہی اور حضرت عمر کے زمانہ خلافت کے ابتدائی ایام میں بھی یہی معمول رہا (اس کے بعد صحابہ کی موجودگی میں حضرت عمر نے باقاعدہ جماعت کا انتظام کیا)"۔

اولاً ترغیب دی اور فضائل وغیرہ بتائے باقاعدہ جماعت کا اہتمام نہیں تھا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تراویح وحی غیر متلو سے ثابت ہے:

"عن عبدالرحمن بن عوف قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم وسننت لكم قيامه، فمن صامه وقامه إيماناً واحتساباً خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه"(۲).

"حضرت عبدالرحمٰن بن عوف فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ رب العزت نے تم پر رمضان کے روزے فرض کئے، اور میں تمہارے لئے رمضان

---

(۱) الصحيح لمسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان: ۱/۲۵۹، قديمي).

(۲) (سنن النسائي، كتاب الصوم، باب ثواب من قام رمضان وصامه إيماناً واحتساباً: ۱/۳۰۸، قديمي).

کے قیام (تراویح) کو سنت قرار دیتا ہوں، پس جو شخص صحیح اعتقاد کے ساتھ حصول ثواب کے لئے روزے رکھے اور قیام رمضان کرے تو وہ گناہوں سے اس طرح پاک ہوگا جیسے وہ ماں کے پیٹ سے نکلا تھا''۔

"فرض صیام رمضان" سے معلوم ہوا کہ صیام رمضان کا ثبوت وحی متلو سے ہے اور "وسننت لکم قیامه" سے معلوم ہو رہا ہے کہ تراویح کا ثبوت وحی غیر متلو سے ہے، جب قیام رمضان وحی غیر متلو سے ثابت ہے تو یہ پر نص ہے کہ تراویح اور قیام اللیل الگ الگ ہیں کیونکہ قیام اللیل کا ثبوت قرآن سے ہے: ﴿ومن الليل فتهجد﴾ [بنی اسرائیل: ۷۹]۔

غیر مقلدین اس پر کہتے ہیں کہ تراویح اور قیام اللیل (تہجد) ایک ہی ہے، جب دونوں ایک ہیں تو آپ ان سے لکھوائیں کہ تراویح کا ثبوت قرآن سے ہے کیونکہ دونوں ایک ہیں اور تہجد کا ثبوت قرآن سے ہے لیکن وہ یہ لکھنے کے لئے تیار نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کے اکابرین میں سے کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ تراویح قرآن سے ثابت ہے۔

کبھی کہتے ہیں ''رمضان میں تراویح اور قیام اللیل (تہجد) ایک ہی ہیں'' تو آپ ان سے کہیں کہ یہ لکھ دے دیں۔ ''رمضان میں تراویح کا ثبوت قرآن سے ہے'' کیونکہ تہجد کا ثبوت کتاب اللہ سے ہے۔ تہجد ''ہجود'' سے ہے، ''ہجود'' ترک النوم کو کہتے ہیں، رات کے آخری حصے میں نیند چھوڑ کر نماز پڑھنا، تہجد کا وقت اور ہے اور تراویح کا وقت اور، دونوں الگ الگ ہیں۔

## تراویح دورِ نبوی میں

"عن عروة أن عائشة أخبرته أن رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم خرج ليلةً من جوف الليل، فصلى في المسجد وصلى رجال بصلوته، فأصبح الناس فتحدثوا، فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه، فأصبح الناس فتحدثوا، فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم، فصلى فصلوا بصلاته، فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلوة الصبح، فلما قضى الفجر أقبل على الناس فتشهد ثم قال: أما بعد! فإنه لم يخف علي مكانكم، ولكني خشيت أن تفترض عليكم، فتعجزوا عنها، فتوفي رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه

وسلم والأمر على ذلك"(۱).

"حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے قیام رمضان کے متعلق بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک رات مسجد میں جا کر نماز پڑھنے لگے، وہاں موجود صحابہ بھی آپ کی اقتداء میں نماز پڑھنے لگے، صبح کو اس بات کا چرچا ہوا، چنانچہ دوسری رات پہلے سے زیادہ لوگ جمع ہوئے اور آپ کے ساتھ نماز پڑھی، جب صبح یہ گفتگو عام ہوئی تو تیسری رات اور زیادہ لوگ آئے اور آپ کی اقتداء میں نماز پڑھی حتی کہ چوتھی رات اتنے لوگ آئے کہ مسجد چھوٹی پڑ گئی لیکن اس رات آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسجد نہیں گئے، صرف صبح کی نماز کے لئے گئے، نماز فجر کے بعد لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور تشہد پڑھنے کے بعد فرمایا: تمہارا اجتماع مجھ سے مخفی نہ تھا لیکن اس کے باوجود میں صرف اس خوف کی وجہ سے نہیں آیا کہ کہیں تمہارے اس شوق کی بنا پر یہ تم پر لازم نہ ہو جائے اور تم اس سے عاجز نہ آجاؤ، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وفات تک یہی سلسلہ رہا (کہ باقاعدہ جماعت کا انتظام نہ تھا)"۔

معاملہ عدم جماعت پر ہی رہا اور صحابہ کرام نے دوبارہ جماعت کی ہو اس کا بھی ثبوت نہیں۔ تو جس طرح فعل رسول سنت ہے اسی طرح ترک رسول بھی سنت ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جماعت کو ترک کر دیا تو آپ سے سنتِ مؤکدہ کیوں نہیں قرار دیتے؟

حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں مزید وضاحت مذکور ہے: "عن أبي ذر قال: صمنا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رمضان، فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقي سبع، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، فلما كانت السادسة لم يقم بنا، فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل، فقلت: يا رسول الله! لو نفلتنا قيام هذه الليلة، قال: فقال: إن الرجل إذا صلى مع الإمام حتى انصرف حسب له قيام ليلة، قال: فلما كانت الرابعة لم يقم، فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس، فقام حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح، قال: قلت: ما الفلاح؟ قال: السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر"(۲).

---

(۱) الصحيح للبخاري، كتاب الصوم، باب فضل من قام رمضان: ۱/۲۶۸، والصحيح لمسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان: ۱/۲۵۹).

(۲) سنن أبوداود، باب تفريع شهر رمضان، باب في قيام شهر رمضان: ۱/۲۰۲، إمداديه).

"حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ہمراہ رمضان میں روزے رکھے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مہینے کے اکثر ایام میں ہمیں تراویح نہیں پڑھائیں، یہاں تک کہ جب سات راتیں باقی رہ گئیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تہائی رات تک ہمیں تراویح پڑھائی، اس سے اگلی رات کچھ نہیں کہا، جب پانچ راتیں بچ گئیں تو آدھی رات تک ہمیں تراویح پڑھائی، میں نے عرض کیا، یارسول اللہ! کاش آج کی رات قیام اور زیادہ کرتے، آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب کوئی شخص امام کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر جاتا ہے تو اس کے لئے پوری رات کی عبادت کا ثواب لکھا جاتا ہے۔ اس سے اگلی رات کچھ نہیں کیا، جب تین راتیں باقی رہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے گھر والوں، اپنی عورتوں اور لوگوں کو جمع فرمایا اور اتنی دیر تک تراویح پڑھائی کہ ہمیں اندیشہ ہوا کہیں فلاح فوت نہ ہو جائے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا "فلاح کیا ہے"؟ حضرت ابوذر نے فرمایا (فلاح سے مراد) سحری کھانا ہے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے باقی دونوں میں تراویح نہیں پڑھائی"۔

اس حدیث میں مطلقاً تراویح پڑھانے کا تذکرہ ہے، تعداد کتنی تھی؟ اس کا ذکر نہیں، نیز حدیث ناطق ہے کہ اول و آخر رمضان میں تراویح نہیں پڑھائی تو آپ اسے کہاں سے ثابت کرتے ہیں؟ آپ تو جمیع رمضان میں تراویح کو سنت مؤکدہ کہتے ہیں، اس لئے آٹھ رکعات مع الجماعۃ فی جمیع رمضان مع ختم القرآن ان کا ثبوت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے نہیں اور نہ ہی آپ اسے دکھا سکتے ہیں، یقیناً آپ ان کا ثبوت صحابہ کرام سے دکھائیں گے۔ جب باقی قیودات میں صحابہ کی بات مان لی تو تعداد رکعات کے سلسلے میں بھی صحابہ کی بات مان لیں اور بیس رکعات تراویح کے قائل ہو جائیں۔

☆......☆......☆......☆......☆

# بیس رکعات تراویح پر روایات

۱- "عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم كان يصلى فى رمضان عشرين ركعةً والوتر"(۱).

''حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: ''رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعات تراویح اور وتر پڑھتے تھے''۔

۲- "عن جابر بن عبدالله قال: خرج رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ذات ليلةٍ فى رمضان، فصلى الناس أربعةً وعشرين ركعةً، وأوتر بثلاثة"(۲).

۳- "عن الحسن أن عمر بن الخطاب جمع الناس على أبى بن كعب، فكان يصلى بهم عشرين ركعةً"(۳).

''حضرت حسن فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب نے لوگوں کو ابی بن کعب کی اقتداء پر جمع کیا، ابی بن کعب انہیں بیس رکعات تراویح پڑھاتے تھے''۔

"سیر اعلام النبلاء" میں "عشرين ليلةً" کے ساتھ بھی یہ روایت مذکور ہے لیکن اصل روایت "عشرين ركعةً" ہے جیسا کہ "جامع المسانيد والسنن" میں تصریح موجود ہے۔ علامہ خان بادشاہ نے "القول المبين فى إثبات

---

(۱) مصنف ابن أبى شيبة، باب كم يصلى فى رمضان من ركعة؟: ۲/۱٦٦، والبيهقى، كتاب الصلاة، باب ما روى فى عدد ركعات قيام شهر رمضان: ٦/٦٩٨، دار الكتب العلمية).

(۲) تاريخ جرجان لأبى القاسم: ۳۷۵، لم أظفر عليه).

(۳) سير أعلام النبلاء: ۱/۴۰۰-۴۰۱، موسسة الرسالة، جامع المسانيد والسنن: ۱/۵۵، دار الفكر بيروت).

لتراويح العشرين" میں مدلل انداز میں "سیر اعلام النبلاء" میں تحریف کی نشاندہی کی ہے(۱)۔

٤- "عن يحيى بن سعيد أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً يصلي بهم عشرين ركعة"(۲)۔

"یحیی بن سعید کہتے ہیں حضرت عمر بن خطاب نے ایک شخص کو حکم دیا کہ لوگوں کو بیس رکعات تراویح پڑھاؤ"۔

٥- "عن عبد العزيز بن رفيع قال: كان أبي بن كعب يصلي بالناس في رمضان بالمدينة عشرين ركعة ويوتر بثلاث"(۳).

"عبدالعزیز بن رفیع کہتے ہیں کہ ابی بن کعب مدینہ میں رمضان میں بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے"۔

٦- "عن يزيد بن رومان أنه قال: كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين ركعة"(٤).

"یزید بن رومان کہتے ہیں کہ حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ رمضان میں تیس رکعتیں پڑھتے تھے"۔

"مؤطا امام مالک" سے ۲۳ رکعات کا ثبوت ہو رہا ہے، بیس تراویح اور تین وتر، علامہ عینی نے بھی استدلال کیا ہے۔

غیر مقلدین کہتے ہیں گیارہ رکعات کا حکم دیا تھا، آٹھ تراویح اور تین وتر لیکن علامہ ابن عبدالبر گیارہ رکعات والی روایت کے متعلق فرماتے ہیں: "الأغلب عندي في إحدى عشرة ركعة الوهم ... يشهد بأن الرواية بإحدى عشرة ركعة وهمٌ وغلطٌ"(٥).

یزید بن رومان کی روایت کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے کیوں کہ یزید بن رومان نے حضرت

---

(۱) (لم أظفر على هذا الكتاب، ووجدت مثله في البرهان الصحيح في عدد الصلوة التراويح: ٥٤-٥٥).

(۲) (مصنف ابن أبي شيبة، باب كم يصلي في رمضان من ركعة: ٢/١٦٥، دار الكتب العلمية).

(۳) (أيضاً).

(٤) (مؤطا إمام مالك، كتاب الصلاة، باب ماجاء في قيام رمضان: ١/٩٨، مير محمد).

(٥) (الاستذكار كتاب الصلوة، باب ماجاء في قيام رمضان: ٢/٦٩، دار إحياء التراث العربي بيروت).

ت عمر سے نہیں، لہٰذا یہ روایت قابلِ استدلال نہیں۔

**جواب:** ''موطا'' کی روایات کے متعلق محدثین نے تصریح کی کہ ''موطا'' کی ساری روایات متصل السند ہیں صرف چار روایات ایسی ہیں جو متصل السند نہیں اور یہ ان چار میں سے نہیں۔

**جواب: ۲-** بالفرض اگر اسے منقطع مان لیں تب بھی اس کی تائید دوسری روایات سے ہوتی ہے، لہٰذا سے مسترد کرنا درست نہیں۔

**فائدہ:** امام مالک کی بلاغات کے بارے میں بھی یہی قاعدہ ہے کہ وہ متصل ہیں۔

''ملفوظات'' علامہ انور شاہ کشمیری میں علامہ کشمیری نے ''موطا'' کی ایک روایت سے استدلال کیا جس میں رکعات کی تصریح ہے۔

۷- "قال محمد بن كعب القرظي: كان الناس يصلون في زمان عمر بن الخطاب عشرين ركعة يطيلون فيها القيام"(۱).

''محمد بن کعب قرظی فرماتے ہیں: حضرت عمر کے دورِ خلافت میں لوگ بیس رکعات تراویح پڑھتے اور ان میں کافی دیر قیام کرتے''۔

۸- "عن ابن أبي ذئب، عن يزيد بن خصيفة، عن السائب بن يزيد قال: كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب في شهر رمضان بعشرين ركعة، قال: وكانوا يقرؤون بالمئين، وكانوا يتوكؤن على عصيهم في عهد عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه من شدة القيام"(۲).

''سائب بن یزید فرماتے ہیں: حضرت عمر کے دورِ خلافت میں لوگ رمضان میں بیس رکعات تراویح پڑھتے تھے''۔

۹- "محمد بن جعفر قال: حدثنا يزيد بن خصيفة، عن السائب بن يزيد قال: كنا نقوم في زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة والوتر"(۳).

---

(۱) مختصر قيام الليل، باب عدد الركعات التي يقوم بها الإمام للناس في رمضان: ۹۵، عالم الكتب بيروت).

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلاة، باب ماروي في عدد ركعات القيام في شهر رمضان: ٦/٦٩٩).

(۳) معرفة السنن، كتاب الصلوة، باب قيام رمضان: ۲/۳۰۵، دار الكتب العلمية).

''محمد بن جعفر بواسطہ یزید سائب سے روایت کرتے ہیں کہ ہم حضرت عمر کے دورِ خلافت میں بیس رکعات تراویح اور وتر پڑھتے تھے''۔

۱۰- "عن أبي عبدالرحمن السلمي، عن علي رضي الله تعالىٰ عنه قال: دعا القراء في رمضان، فأمر منهم رجلا يصلي بالناس عشرين ركعة، قال: وكان علي رضي الله تعالىٰ عنه يوتر بهم".

''عبدالرحمٰن سلمی فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے رمضان میں قاریوں کو جمع کیا اور ان میں سے ایک کو کہا کہ لوگوں کو بیس رکعات تراویح پڑھایا کرو، (وہ قاری بیس رکعات تراویح پڑھاتا) اور حضرت علی وتر پڑھاتے تھے''(۱)۔

۱۱- "عن أبي الحسناء أن علياً أمر رجلاً يصلي بهم في رمضان عشرين ركعة"(۲)۔

''ابو الحسناء فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے ایک شخص کو حکم دیا کہ رمضان میں بیس رکعات تراویح پڑھایا کرو''۔

۱۲- "عن زيد بن وهب قال: كان عبدالله بن مسعود يصلي بنا في شهر رمضان فينصرف وعليه ليل، قال الأعمش: كان يصلي عشرين ركعة ويوتر بثلاث"(۳).

''یزید بن وھب فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ہمیں تراویح پڑھاتے تھے جب تراویح پڑھا کر واپس جاتے تو رات کا کچھ حصہ باقی ہوتا، اعمش کہتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے''۔

۱۳- "وعن عطاء، قال: أدركت الناس وهم يصلون ثلاثاً وعشرين ركعةً بالوتر. ابن أبي شيبة، وإسناده حسن"(٤).



---

(۱) (السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب ماروى في عدد ركعات القيام في شهر رمضان: ۲/۶۹۹)۔

(۲) (مصنف ابن أبي شيبة، باب كم يصلي في رمضان من ركعة: ۲/۱۶۵، دار الكتب العلمية).

(۳) (مختصر قيام الليل للمروزي، باب عدد الركعات: ۹۵، عالم الكتب بيروت).

(٤) (آثار السنن، باب في التراويح بعشرين ركعات: ۲۵۳، إمداديه).

''عطاء فرماتے ہیں میں لوگوں کو وتر سمیت تئیس رکعت پڑھتے ہی پایا''۔

١٤- "وعن نافع، عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه قال: كان ابن أبي مليكة يصلي بنا في رمضان عشرين ركعةً، رواه أبوبكر بن أبي شيبة، وإسناده صحيح"(١).

''ابوالخطیب فرماتے ہیں کہ سوید بن غفلہ ہمیں رمضان میں پانچ ترویحے یعنی بیس رکعات تراویح پڑھاتے تھے''۔

## بیس رکعات تراویح اجماعی مسئلہ ہے

کسی مسئلہ کے متعلق یہ بحث کرنا کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے یا نہیں؟ اس کی تعیین ماہرین فن کریں گے، ماہرین فن نے تصریح کے بعد اس کی سند طلب کرنا بے سود ہے کیونکہ "إمعان النظر" میں قاعدہ ہے: "الاجماع لا يحتاج في إثباته إلى السند". ورنہ تو پھر قرآن کریم کی ایک ایک آیت کی سند دکھانی ہوگی۔ اجماع اور جمہور کی مخالفت کرنے والا قابل تعزیر قرار پاتا ہے۔ تراویح کے مسئلے میں بھی محققین نے تصریح کی کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے، مزید یہ کہ علامہ داؤد ظاہری بھی اس اجماعی مسئلے میں ہمارے موقف کی تائید کرتے ہیں۔

۱- علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: "روى مالك عن يزيد بن رومان قال: كان الناس يقومون في زمن عمر في رمضان بثلاث وعشرين ركعةً، وعن علي أنه أمر رجلاً يصلي بهم في رمضان عشرين ركعةً، وهذا كالإجماع"(٢).

''امام مالک نے یزید بن رومان سے حدیث نقل کی ہے کہ لوگ حضرت عمر کے دور خلافت میں رمضان میں تئیس رکعات پڑھتے تھے اور حضرت علی سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک شخص کو بیس رکعات تراویح پڑھانے کا حکم دیا، یہ اجماع کی طرح ہے''۔

یہ اجماع سکوتی ہے۔

۲- علامہ قسطلانی شافعی فرماتے ہیں: "وقد عدوا ما وقع في زمن عمر كالإجماع"(٣).



(١) آثار السنن، باب في التراويح بعشرين ركعات: ٢٥٣-٢٥٤، إمداديه.

(٢) المغني لابن قدامه، صلاة التراويح، مسألة: ١٠٩٥: ١/٨٣٤، دار الفكر.

(٣) إرشاد الساري، كتاب صلاة التراويح، باب فضل في قام رمضان: ٤/٥٧٨، دار الكتب العلمية.

"علماء نے حضرت عمر کے دورِ خلافت میں تراویح باقاعدہ بیس رکعات جماعت کے ساتھ کو اجماعی مسئلہ کی طرح شمار کیا ہے"۔

۳-ملا علی قاری فرماتے ہیں: "اجمع الصحابة على أن التراويح عشرون ركعة"(۱)۔

"صحابہ کا اس بات پر اجماع ہوا کہ تراویح بیس رکعات ہیں"۔

۴-"شرح النقایہ" میں فرماتے ہیں: "فصار إجماعاً لما روى البيهقي باسناد صحيح أنهم كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعة، وعلى عهد عثمان وعلي"(۲)۔

۵- قال العلامة السيد محمد مرتضى الزبيدي الحنفي: "وبالإجماع الذي وقع في زمن عمر أخذ أبو حنيفة والثوري والشافعي وأحمد والجمهور، واختاره ابن عبدالبر الأندلسي"(۳)۔

"حضرت عمر کے دورِ خلافت میں رکعات تراویح (بیس رکعات) پر ہونے والے اجماع کو امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور جمہور نے لیا ہے، اور ابن عبدالبر اندلسی مالکی نے بھی اسے مختار قرار دیا"۔

۶-علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: "وقد روى مالك عن يزيد بن رومان قال: كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين ركعة، وهذا كله يشهد بأن الرواية بإحدى عشرة ركعة وهم وغلط، وأن الصحيح ثلاث وعشرون ......وقد روى أبو شيبة -واسمه إبراهيم بن عثمان- عن الحكم عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر، وليس أبو شيبة عندهم بالقوي، ذكره ابن أبي شيبة عن ابن زيد عن أبي شيبة عن إبراهيم بن عثمان، وروى عشرون ركعة عن علي وشُتَير بن شكل وابن أبي مليكة والحارث الهمداني وابن البختري، وهو قول جمهور العلماء، وبه قال الكوفيون والشافعي وأكثر الفقهاء، وهو الصحيح عن أبي بن كعب من غير خلاف من الصحابة ......وقال عطاء: أدركت الناس وهم يصلون ثلاث وعشرين ركعة بالوتر ..... وقال الثوري وأبو حنيفة والشافعي وأحمد

---

(۱) (مرقاة المفاتيح، باب قيام شهر رمضان، الفصل الثالث: ۳۷۲/۳، رشيديه)۔

(۲) (شرح النقايه، فصل في الوتر والنوافل: ۱۰۴/۱، مكتبه إعزازيه ديوبند)۔

(۳) (اتحاف السادة المتقين، كتاب أسرار الصلاة ومهماتها، الباب السابع: ۷۰/۳، دار الكتب العلمية)۔

عنہ: قیام رمضان عشرون رکعة سوی الوتر ، لایقام بأکثر منہا استحباباً، وذکر عن وکیع عن حسن بن صالح عن عبد بن قیس عن أبی الحسین عن علی أنہ أمر رجلاً یصلی بہم فی رمضان عشرین رکعةً، وھذا ھو الاختیار عندنا وباللہ توفیقنا"(۱).

"امام مالک یزید بن رومان سے نقل کرتے ہیں کہ لوگ حضرت عمر کے دورِ خلافت میں رمضان میں تئیس رکعات پڑھتے تھے، یہ تمام باتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ گیارہ رکعات والی روایت میں راوی کو وہم ہوا اور وہ غلط ہے، صحیح روایت تئیس رکعات والی ہے............ابوشیبہ ابراہیم بن عُلَیّہ بن عثمان بواسطہ حکم حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعات تراویح اور وتر پڑھتے تھے لیکن ابوشیبہ مضبوط راوی نہیں اس روایت کو ابن ابی شیبہ اس سند سے بیان کرتے ہیں: ابن أبی شیبہ ابن رومان سے وہ ابوشیبہ سے اور ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان سے۔

بیس رکعات حضرت علی، شُتیر بن شکل، ابن ابی ملیکہ، حارث ہمدانی اور ابن بختری سے منقول ہیں، جمہور علماء کا قول بھی یہی ہے، اہل کوفہ، امام شافعی اور اکثر فقہاء کا یہی مذہب ہے اور یہی تعداد بغیر اختلاف کے صحیح سند سے ابی بن کعب سے ثابت ہے......عطاء فرماتے ہیں: میں لوگوں کو وتر سمیت تئیس رکعات پڑھتے ہی پایا......سفیان ثوری، ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن داؤد فرماتے ہیں: تراویح کی رکعات وتر کے علاوہ بیس رکعات ہیں اس سے زیادہ مستحب نہیں۔ وکیع اپنی سند سے حضرت علی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی نے ایک شخص کو رمضان میں بیس رکعات تراویح پڑھانے کا حکم دیا تھا، ہمارے نزدیک یہی قول پسندیدہ ہے، اور ہم اللہ سے بھی راہِ راست کی ہدایت کی توفیق طلب کرتے ہیں"۔

"تمہید" میں فرماتے ہیں:"اختلف العلماء فی عدد قیام رمضان، فقال مالك: تسع وثلاثون ھی ست وثلاثون، والوتر ثلاث، وزعم أنہ الأمر القدیم، وقال الثوری وأبوحنیفة والشافعی وداؤد ومن تبعہم: عشرون رکعةً بالوتر، لایقام بأکثر منہا استحباباً، واحتجوا بحدیث سائب بن یزید:

---

(۱) الاستذکار، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء فی قیام رمضان: ۲/۶۹-۷۰، إحیاء التراث العربی).

أنهم كانوا يقومون فى زمان عمر بن الخطاب بعشرين ركعة"(۱).

"رکعات تراویح کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے امام مالک فرماتے ہیں: وتر سمیت انتالیس رکعات ہیں، چھتیس تراویح اور تین وتر امام مالک اسی کو امر قدیم سمجھتے ہیں۔ سفیان ثوری، ابوحنیفہ، شافعی، داؤد اور ان کے پیروکار فرماتے ہیں کہ: تراویح بیس رکعات ہیں، ان سے زیادہ مستحب نہیں، بطور دلیل سائب بن یزید کی روایت پیش کرتے ہیں کہ: "حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ بیس رکعات تراویح پڑھتے تھے"۔

مذکورہ عبارات بیس رکعات تراویح کے مجمع علیہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں، آپ آٹھ رکعات کے قائل ہیں۔ اس پر کم از کم ایک ضعیف و کمزور اجماع ہی دکھاویں۔

اب مزید عبارات ملاحظہ فرمائیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كما أن نفس قيام رمضان لم يوقت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيه عدداً معينا بل كان هو لا يزيد فى رمضان ولا غيره على ثلاث عشرة ركعة لكن كان يطيل الركعات، فلما جمعهم عمر على أبى بن كعب كان يصلى بهم عشرين ركعةً ثم يوتر بثلاث"(۲).

"نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تراویح کے سلسلے میں کسی خاص تعداد کی تعیین نہیں فرمائی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اپنا معمول تیرہ رکعات کا تھا، رمضان ہو یا غیر رمضان، آپ اس سے زائد نہیں پڑھتے تھے، جب حضرت عمر نے لوگوں کو ابی بن کعب کی اقتداء پر جمع کیا تو ابی ابن کعب انہیں بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے"۔

روایت میں "ثلاث عشرة" کا لفظ آیا ہے، اس صورت میں دس تراویح اور تین وتر ہو جائیں گے آپ اس کی کیا تاویل کریں گے؟ پھر یہ کہ اگر گیارہ رکعات کے بارے میں کہیں کہ ان گیارہ میں سے نو تراویح ہیں تو پھر بھی علامہ ابن تیمیہ آپ کے مخالف ہیں۔

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والمعروف القيام بعشرين ركعة فى رمضان عن عمر

---

(۱) (التمهيد، باب الميم، محمد بن شهاب الزهرى: ۵۱۸/۳، دار الكتب العلمية).

(۲) (مجموعة الفتاوى: ۱٦٤/۲۲، مكتبة العبيكان).

وعلی، وقال عطاء: أدركت الناس يصلون ثلاثة وعشرين ركعة، الوتر منها ثلاث"(۱).

"بیس رکعات تراویح کا ثبوت حضرت عمر اور حضرت علی سے بھی ہے، عطاء فرماتے ہیں: میں لوگوں کو تئیس رکعات پڑھتے ہوئے ہی پایا، ان میں سے تین رکعات وتر ہیں"۔

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: "وقيام شهر رمضان عشرون ركعةً وهي سنة مؤكدة، وأول من سنها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم"(۲).

امام احمد کی طرف منسوب ہے کہ وہ بیس رکعات کے قائل نہیں۔ یہ بات صرف انتساب کی حد تک ہے، ورنہ حنابلہ کا قول محقق یہی ہے کہ امام احمد بن حنبل بھی بیس رکعات کے قائل ہیں: "والمختار عند أبي عبدالله رحمه الله فيها عشرون ركعةً، وبهذا قال الثوري وأبو حنيفة والشافعي، وقال مالك: ستة وثلاثون"(۳).

"امام احمد اللہ کے نزدیک بھی تراویح میں پسندیدہ قول بیس رکعات والا ہے، سفیان ثوری، ابو حنیفہ، شافعی کا بھی یہی قول ہے، امام مالک فرماتے ہیں: تراویح چھتیس رکعات ہیں"۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مذهبنا أنها عشرون ركعة بعشر تسليمات غير الوتر، وذلك خمس ترويحات، والترويحة أربع ركعات بتسليمتين هذا مذهبنا وبه قال أبو حنيفة وأصحابه وأحمد وداؤد وغيرهم، ونقله القاضي عياض عن جمهور العلماء"(٤).

"ہمارا مذہب یہ ہے کہ تراویح علاوہ وتر کے بیس رکعات دس سلاموں کے ساتھ ہے، یہ پانچ ترویحے ہیں، ہر ترویحہ چار رکعت اور دو سلاموں پر مشتمل ہے، یہ ہمارا مذہب ہے، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، احمد، داؤد وغیرہ کا بھی یہی مذہب ہے، قاضی عیاض نے اسے جمہور علماء سے نقل کیا"۔



---

(۱) (شرح البخاري لابن بطال، باب قيام الرسول بالليل في رمضان وغيره: ۳/۱٤۱، مكتبة الرشد).

(۲) (المغني، صلاة التراويح: ۱/۸۳۳، دار الفكر).

(۳) (المغني لابن قدامه، صلوة التراويح: ۱/۸۳٤، دار الفكر).

(٤) (شرح المهذب، باب صلوة التطوع: ٤/۳۸، دار الفكر).

شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صلوة التراويح سنة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهي عشرون ركعةً"(۱).

"تراویح سنت نبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے اور ان کی تعداد بیس رکعات ہے"۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "واختلفوا في المختار في عدد الركعات التي يقوم بها الناس في رمضان، فاختار مالك في أحد قوليه وأبو حنيفة والشافعي وأحمد وداؤد القيام بعشرين ركعة سوى الوتر"(۲).

"رمضان میں تراویح کی تعداد کے متعلق اختلاف ہے، امام مالک کا ایک قول، امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد اور داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ تراویح علاوہ وتر بیس رکعات ہیں"۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قد ثبت أن أبي بن كعب كان يقوم بالناس عشرين ركعة في رمضان ويوتر بثلاث، ورأى كثير من العلماء أن ذلك هو سنة؛ لأنه قام بين المهاجرين والأنصار ولم ينكره منكر"(۳).

"یہ بات طے شدہ ہے کہ ابی بن کعب رمضان میں بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے، اکثر علماء اسی کو سنت سمجھتے ہیں کیونکہ یہ بات مہاجرین وانصار کی موجودگی میں پیش آئی اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی"۔

صحابہ میں بیس رکعات کا کوئی منکر نہیں، تو اب ۱۴۰۰ سال بعد غیر مقلدین اس کا انکار کریں تو ان کے قول کا کیا اعتبار؟

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "التراويح وهي عشرون ركعةً وكيفيتها مشهورة وهي سنة مؤكدة"(٤).



---

(۱) (غنية الطالبين: ۲/ ۲۳، ۲۸، قديمى).

(۲) (بداية المجتهد، كتاب الصلوة، الباب الخامس في قيام رمضان: ۲/ ٤٦٠، عباس أحمد الباز).

(۳) (مجموعة الفتاوى: ۲۳/ ٦٨، مكتبة العبيكان).

(٤) (إحياء علوم الدين، كتاب أسرار الصلوة، الباب السابع: ۱/ ۲۸۳، رشيديه).

''تراویح بیس رکعات ہیں اوران کی کیفیت مشہور ہے، تراویح سنت مؤکدہ ہے''۔

''کتاب الآثار'' میں امام ابو یوسف، ابراہیم نخعی کا قول نقل کرتے ہیں: "عن إبراهيم النخعي أن الناس كانوا يصلون خمس ترويحات في رمضان"(۱).

''ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ لوگ رمضان میں پانچ ترویحے (بیس رکعات) پڑھتے تھے''۔

ابراھیم نخعی کے متعلق کلام کرنے کی گنجائش نہیں، نہ ہی امام ابوحنیفہ کے بارے میں جرح کرنے کی گنجائش ہے، اس لئے کہ ان کی امامت وعدالت بالاتفاق ثابت ہے، مزید یہ کہ ابوحنیفہ عن ابراھیم کی سند میں کوئی کلام نہیں۔ جب یہ سندکلام سے خالی ہے تو اگر بعد میں کوئی کذاب راوی آجائے تو اس سے امام ابوحنیفہ کے اجتہاد پر کوئی فرق نہیں پڑے گا اور نہ ہی امام صاحب کو اس بات کا ذمہ دار ٹھہرانا درست ہے کہ انہوں نے ضعیف حدیث سے کیسے استدلال کیا؟

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن مجموع عشرين ركعة في التراويح سنة مؤكدة؛ لأنه مما واظب عليه الخلفاء، وإن لم يواظب عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد سبق أن سنة الخلفاء أيضاً لازم الاتباع وتاركها آثم، وإن كان إثمه دون إثم تارك السنة النبوية، فمن اكتفى على ثمان ركعات يكون مسيئاً لتركه سنة الخلفاء، وإن شئت ترتيبه على سبيل القياس فقل: عشرون ركعة في التراويح مما واظب عليه الخلفاء الراشدون، وكل ما واظب عليه الخلفاء الراشدون فهو سنة مؤكدة، والتراويح عشرون ركعة سنة مؤكدة، ينتج عشرون ركعة في التراويح سنة مؤكدة ثم نضمه مع "أن كل سنة مؤكدة يأثم تاركها"، فالعشرون ركعة يأثم تاركها، ومقدمات هذا القياس قد ثبتناها بالدلائل"(۲).

''بیس رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ اس پر صحابہ کرام نے مواظبت کی ہے اگرچہ نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے مواظبت نہیں فرمائی اور پہلے یہ بات گزرچکی ہے کہ خلفاء راشدین کی سنت بھی لازم الاتباع ہے اور اسے چھوڑنے والا گناہ گار ہے۔ اگرچہ سنت

---

(۱) (كتاب الآثار لأبي يوسف: ٤١، دار الكتب العلمية).

(۲) (تحفة الأخيار: ۳۰۸، إدارة القرآن).

خلفاء کے چھوڑنے کا گناہ سنت نبویہ کے چھوڑنے کے گناہ سے کم ہے، اور جو آٹھ رکعات تراویح پر اکتفاء کرتا ہے وہ خلفاء راشدین کی سنت کا تارک ہونے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا"۔

## بیس رکعات تراویح کا اثبات بطریقہ قیاس اقترانی

علامہ لکھنوی نے تراویح بیس رکعات ہونے کو قیاس اقترانی سے ثابت کیا مثلاً دعوی ہے "التراويح عشرون ركعة"۔

صغری دلیل "لأنه مما واظب عليه الخلفاء الراشدون"۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں۔

دلیل کا کبری "وكل ما واظب عليه الخلفاء الراشدون فهو سنة مؤكدة" کبری کی دلیل: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ہے کیونکہ "علی" لزوم کے لئے آتا ہے اور اس کا عامل "الزموا" ہوتا ہے۔ صغری و کبری دونوں مسلم ہیں، لہٰذا حد اوسط کو حذف کیا تو نتیجہ نکلا: التراويح عشرون ركعة سنة مؤكدة۔ اب آپ اس نتیجے کو صغری بنائیں اور کبری ہے: كل سنة مؤكدة يأثم تاركها نتیجہ التراويح عشرون ركعة يأثم تاركها کی صورت میں ہوگا۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وأكثر أهل العلم على ما روي عن علي وعمر وغيرهما من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عشرين ركعة، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي، وقال الشافعي: هكذا أدركت ببلدنا المكة يصلون عشرين ركعة"(۱)۔

"صحابہ کرام میں سے اکثر اہل علم حضرات کی رائے ہے کہ تراویح بیس رکعات ہیں جیسا کہ حضرت عمر و حضرت علی اور دیگر حضرات سے مروی ہے، سفیان ثوری، ابن مبارک اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: میں نے مکہ میں لوگوں کو بیس رکعات پڑھتے ہوئے ہی پایا"۔

امام مالک چھتیس رکعت تراویح کے قائل کیوں تھے؟ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ اس کی وضاحت کرتے ہیں: "قال بعض أهل العلم: إنما فعل هذا أهل المدينة؛ لأنهم أرادوا مساواة أهل مكة؛ فإن أهل مكة يطوفون سبعاً بين كل ترويحين، فجعل أهل المدينة مكان كل سبع أربع ركعات"(۲)۔

---

(۱) (جامع الترمذي، كتاب الصيام، باب ما جاء في قيام شهر رمضان: ۱/۱۶۶، سعيد)۔

(۲) (المغني، صلوة التراويح: ۱/۸۳۵، دار الفكر)۔

پھرامام مالک پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "لو ثبت أن أهل المدينة كلهم فعلوه لكان ما فعله عمر وأجمع عليه الصحابة في عصره أولى بالاتباع"(۱).

"فرماتے ہیں دراصل امام مالک بھی بیس رکعات کے قائل تھے، لیکن اہل مکہ ہر چار رکعات کے بعد طواف کرتے تھے اور مدینہ والوں کو طواف کی فضیلت میسر نہیں تھی، لہٰذا انہوں نے اہل مکہ کے ساتھ مساوات کی غرض سے ہر ترویحہ کے بعد چار نوافل کا اہتمام شروع کیا، اسی لئے ان کے ہاں تعداد چھتیس ہوگئی۔ فرماتے ہیں: بالفرض اگر ثابت ہوجائے کہ اہل مدینہ سب کے سب چھتیس رکعات پڑھتے تھے تب بھی قابل اتباع عمل وہی قرار پائے گا جو حضرت عمر سے منقول ہے اور اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہو چکا ہے"۔

امام شافعی اہل مدینہ کو اجازت دیتے ہیں کہ وہ چھتیس رکعات پڑھ سکتے ہیں۔ "وقال القاضي أبو الطيب في تعليقه، قال الشافعي: فأما غير أهل المدينة فلا يجوز أن يماروا أهل مكة ولا ينافسوهم"(۲).

قاضی ابو الطیب اپنی "تعلیق" میں فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے فرمایا: "اہل مدینہ کے علاوہ کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ اہل مکہ کا مقابلہ کریں اور ان کے ساتھ حرص کریں"۔

اس سے معلوم ہوا کہ چھتیس رکعات پڑھنا اہل مدینہ کی خصوصیت ہے کیونکہ اہل مدینہ نے طواف کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے ہر ترویحے کے بعد چار نوافل کا اضافہ کیا (اور اہل مدینہ کو اجازت ہے کہ وہ اہل مکہ کے ساتھ مقابلہ کریں اور نیکی و ثواب میں حرص کریں۔ وفي ذلك فليتنافس المتنافسون. اہل مدینہ کے علاوہ کسی کو ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وزادت الصحابة ومن بعدهم في قيام رمضان ثلاثة أشياء: الاجتماع له في مساجدهم، وأدائه في أول الليل مع القول بأن صلوٰة آخر الليل مشهودة وهي أفضل ... عمر لهذا التيسير الذي أشرنا إليه، وعدده وهو عشرون ركعةً"(۳).

---

(۱) ... ضخماً.

(۲) شرح المهذب، باب صلاة التطوع: ۳۹/٤، دار الفكر).

(۳) حجة الله البالغة، الصحابة في رمضان: ٤٦/۲، قديمي).

"قیام رمضان میں صحابہ وتابعین نے تین چیزوں کا اضافہ فرمایا: تراویح کے لئے مساجد میں اجتماع، باوجودیکہ رات کے آخری حصے میں نماز افضل ہے اول وقت میں تراویح ادا کرنا، تراویح کی تعداد بیس رکعات مقرر کرنا"۔

ان کے علاوہ ختم قرآن اور جمیع رمضان تراویح پڑھنا یہ سب چیزیں صحابہ سے ثابت ہیں، جب ان اشیاء (اجتماع فی المسجد، اول لیل، ختم قرآن، جمیع القرآن) میں صحابہ کی بات کو آپ تسلیم کرتے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تعداد رکعات کے سلسلے میں ان کی مخالفت کرتے ہیں۔

## بیس رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہیں

اس میں کوئی شک نہیں کہ بیس رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہیں اور ہمارے نزدیک سنت مؤکدہ کی تعریف یہ ہے: "ما واظب علیه النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم أو الخلفاء الراشدون"۔ جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا خلفاء راشدین مواظبت کریں وہ سنت مؤکدہ ہے۔ حضرت ابن عباس اور حضرت جابر کی روایات میں اگرچہ بیس رکعات کا تذکرہ ہے لیکن صحیح روایات میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تعداد رکعات کا ثبوت مشکل ہے۔ خاص کر جب اس میں مزید قیودات (جمیع رمضان، مع الجماعۃ، مع ختم القرآن وغیرہ) بھی ہوں، ہم ان چیزوں کو سنتِ خلفاء سے ثابت کرتے ہیں۔

باقی سنت سنت میں فرق ضرور ہوگا، جو درجہ سنت نبوی کا ہے ظاہر ہے کہ سنت صحابہ کا وہ درجہ نہیں ہوگا۔ جس طرح فرض دون فرض، واجبٌ دون واجبٍ ہے اسی طرح سنۃٌ دون سنۃٍ کہلائے گا، مثلاً فجر کی دو رکعت سنت ظہر کی چار، مغرب کی دو، عشاء کی بھی دو، لیکن ان میں جو درجہ فجر کی دو سنتوں کا ہے وہ باقی سنتوں کا نہیں۔ اس لئے اگر یہ بات کو تسلیم کرلیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صرف آٹھ رکعات کا ثبوت ہے تو بارہ رکعات کا ثبوت صحابہ سے بھی ہے۔ جس طرح وہ آٹھ سنت مؤکدہ ہیں اسی طرح یہ بارہ بھی سنت مؤکدہ ہیں، فرق صرف اتنا ہوگا کہ آٹھ کا مرتبہ الگ اور بارہ کا الگ ہوگا۔ کیونکہ بارہ بھی ثابت ہیں۔ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین، علی برائے تخریج۔

لہٰذا جو حکم سنت نبوی کا ہے وہی حکم سنت صحابہ کا بھی ہے، آٹھ کو آپ سنت مؤکدہ قرار دیں اور بارہ کو پشت ڈال دیں یہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

کہتے ہیں کہ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین، سنتی سے تو سنت دینیہ مراد ہے اور دوسری سنت سے سنت سیاسیہ مراد ہے کہ امور سیاسیہ میں صحابہ کرام کی اتباع کی جائے۔ اس سے بڑھ کر احادیث میں اور کیا تحریف ہو سکتی ہے، صراحتاً دیگر احادیث میں فاقتدوا، اتبعوا کے الفاظ موجود ہیں، پھر بھی سنت سے سنت دینیہ کے بجائے سیاسیہ مراد لیتے ہیں۔

**فائدہ:** مولانا مرتضیٰ حسن صاحب نے "تنقیح التنقید فی إثبات التقلید" میں لکھا ہے کہ غیر مقلدین میں سے جو تبرا باز (ائمہ کو برا بھلا کہنے والے) ہیں وہ اہل سنت میں داخل نہیں اور جو تبرا بازی نہیں کرتے وہ اگرچہ اہل سنت میں داخل ہیں لیکن اہل جماعت میں سے نہیں، اس لئے کہ اہل سنت والجماعت کا ثبوت علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین سے ہے اور غیر مقلدین سنۃ الخلفاء الراشدین کو مانتے ہی نہیں، اس لئے اہل جماعت میں سے نہیں۔

**خلاصہ بحث**

اس ساری بحث کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ۲۳، ۲۵ اور ۲۷ رمضان کو تراویح پڑھائی، حضرت ابن عباس وحضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیس رکعات پڑھائی ہیں، اگر مان لیں کہ یہ روایتیں ضعیف ہیں پھر بھی ہمارے لئے مضر نہیں کیونکہ بیس رکعات کو تلقی بالقبول حاصل ہے اور تلقی بالقبول کے متعلق ماقبل اصول میں گزر چکا ہے کہ ضعیف حدیث کو بھی اگر تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ صحیح لغیرہ کے درجے میں ہوتی ہے۔

"قد یحکم للحدیث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول وإن لم یکن له إسناد صحیح، قال ابن عبد البر فی "الاستذکار" لما حکی عن الترمذی "أن البخاری صحح حدیث البحر: هو الطهور ماؤه الحل میتته": وأهل الحدیث لایصححون مثل إسناده لکن الحدیث عندی صحیح؛ لأن العلماء تلقوه بالقبول، قلت [الشیخ ظفر أحمد العثمانی]: والقبول تارةً بالقول وتارةً بالعمل علیه؛ ولذا قال المحقق [الحافظ ابن حجر] فی الفتح: وقول الترمذی: العمل علیه عند أهل العلم یقتضی قوة أصله، وإن ضعف خصوص هذا الطریق"(۱).

---

(۱) (إعلاء السنن، الفصل الثانی فی بیان مایتعلق بالتصحیح والتحسین: ۱۹/ ۶۸، إدارة القرآن).

## تراویح غیر مقلدین کے مذہب میں

علامہ صادق سیالکوٹی صاحب فرماتے ہیں: ''یہ بات مہر نیم روز کی طرح واضح ہوگئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت پاک تو آٹھ رکعات تراویح ہی ہے اور اس سے زیادہ پڑھنا سنت نہیں بلکہ نافلہ عبادت ہے''(۱)۔

علامہ عبدالستار دہلوی فرماتے ہیں: ''رہا بیس رکعات کو سنت عمری اور بدعت عمری کہنا اصلاً غلط اور ناقابل مسموع ہے، پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ بیس رکعات نہ ہی فعل عمر سے صادر ہوئیں اور نہ ہی قول عمر سے، پھر زبردستی عمر کے متھے تھوپنا، کیا انصاف کے مراحل سے دور نہیں اور نہ ہی رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہیں''(۲)۔

خدا جانے کس مقصد کے پیش نظر یہ حضرات ایک بدیہی مسئلے کا انکار کر رہے ہیں۔ ائمہ مجتہدین ومحدثین سب اس پر متفق ہیں کہ تراویح بیس رکعات ہیں اور اسے اجماع بھی قرار دیا۔ لیکن پھر بھی ''میں نہ مانوں'' کی رٹ لگائی ہے۔ اگر آٹھ رکعات سے زیادہ پڑھنا نافلہ عبادت ہے تو اس میں تحدید کیوں؟ نفل میں کوئی قید نہیں، جتنے نوافل پڑھنا چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ لیکن پھر بھی محدثین بیس سے زیادہ کو پسند نہیں کرتے، جیسا کہ علامہ ابن قدامہ کے حوالے سے گزر چکا۔ امام شافعی اہل مدینہ کے علاوہ کو بھی اجازت نہیں دیتے کہ وہ بیس سے زیادہ پڑھیں، اگر یہ واقعتاً نوافل ہوتے تو پھر ان میں یہ تخصیص کیوں؟ اور محققین کے اجماع کا کیا معنیٰ؟

☆......☆......☆......☆......☆



---

(۱) (صلوۃ الرسول: ۳۸۵، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار لاہور)۔

(۲) (فتاوی ستاریہ: ۲/۱۹)۔

# غیر مقلدین کے دلائل

عن أبي سلمة بن عبدالرحمن أنه أخبره أنه سأل عائشة كيف كانت صلوة رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم في رمضان؟ فقالت : ما كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعةً، يصلي أربعاً فلا تسئل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعاً فلا تسئل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثاً، قالت عائشة: فقلت: يارسول الله! تنام قبل أن توتر؟ فقال: ياعائشة ! إن عيني تنامان ولا ينام قلبي"(۱).

"حضرت ابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن راوی ہیں کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رمضان کی نماز کے بارے میں دریافت کیا، تو حضرت عائشہ نے جواب دیا: رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان وغیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اول چار رکعات پڑھتے ان کی عمدگی اور طوالت کیا خوب تھی، پھر چار رکعات اسی طرح پڑھتے، پھر تین رکعت پڑھتے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں: میں نے کہا یارسول اللہ! آپ وتر ادا کرنے سے قبل سوتے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جواب دیا: میری آنکھیں سوتی ہیں لیکن دل بیدار رہتا ہے"۔

اس روایت سے تعداد رکعات تراویح ثابت کرتے ہیں کہ اس میں گیارہ رکعات کا تذکرہ ہے، ان میں سے آٹھ تراویح اور تین وتر ہیں۔

**جواب:** روایت میں لفظ "کیف" ہے اور کیف سوال عن العدد کے لئے نہیں آتا، بلکہ کیف سے کیفیت شیء سے سوال کیا جاتا ہے، تعداد کے لئے "کم" سے سوال کیا جاتا ہے، اسی لئے حضرت عائشہ نے جواباً کیفیت کا بیان فرمایا: "فلا تسئل عن حسنهن وطولهن" جب سوال تعداد رکعات کے بارے میں نص نہیں تو

(۱) الصحيح للبخاري، كتاب التهجد، باب قيام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالليل في رمضان: ۱/ ۱۵۴).

جواب کو کس طرح تعداد رکعات پر نص بتایا جا رہا ہے؟

۲- ائمہ حضرات میں سے کسی نے بھی تراویح کے اثبات کے سلسلے میں اس روایت سے استدلال نہیں کیا۔ اگر یہ روایت تراویح کے متعلق ہوتی تو کوئی نہ کوئی امام اس سے استدلال کرتا، اس سے استدلال نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت تراویح کے متعلق نہیں، چہ جائیکہ اس سے تعداد رکعات تراویح پر استدلال کیا جائے؟ عجیب بات یہ ہے کہ آپ کے امام داؤد ظاہری بھی اس سلسلے میں آپ کا ساتھ دینے کے لئے تیار نہیں! اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ روایت اور اس طرح کی دیگر روایات آٹھ رکعات تراویح کے متعلق ہوتیں تو کوئی امام و مجتہد اس طرف اشارہ کرتے۔ لکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان.

۳- مذکورہ روایت تہجد سے متعلق ہے اور تہجد و تراویح میں فرق ہے، دونوں ایک نہیں۔ اگر تہجد و تراویح دونوں ایک ہوں تو محدثین ان کے بارے میں مستقل ابواب قائم نہ کرتے، جب کہ محدثین نے تہجد کو الگ باب میں بیان کیا اور تراویح کے لئے مستقل باب قائم کیا اور یہ روایت تہجد کے متعلق ہے جیسا کہ روایت کے سیاق و سباق سے طرق سے واضح ہے۔

**اشکال:** کہتے ہیں کہ اگر چہ محدثین نے تہجد و تراویح دونوں کو الگ الگ ابواب میں ذکر کیا ہے، لیکن امام بخاری نے مذکورہ روایت کو تہجد کے باب میں بھی ذکر کیا اور تراویح کے باب میں بھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تہجد کی طرح تراویح کی تعداد بھی آٹھ ہے۔

**جواب:** امام بخاری اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جس طرح تہجد غیر رمضان میں پڑھی جاتی ہے، اسی طرح تراویح کے ہوتے ہوئے رمضان میں بھی پڑھی جائے گی۔

اگر آپ کی بات تسلیم کرلیں کہ تعداد رکعات کی طرف اشارہ ہے تو تہجد کی رکعات صرف آٹھ نہیں بلکہ تیرہ بھی ہیں۔ جب کہ آپ گیارہ اور تیرہ رکعات تراویح کے قائل نہیں تو صرف تہجد کی خاص تعداد پر تراویح کی تعداد قیاس بعید از قیاس ہے۔

مذکورہ روایت سے وتر کی تعداد تین رکعات معلوم ہوتی ہیں، جب کہ آپ ایک کے قائل ہیں، ادھر اسے تسلیم کیوں نہیں کرتے؟

اگر کہا جائے کہ دس رکعات تراویح، ایک رکعت وتر یا پانچ رکعات، سات، نو وتر باقی تراویح تو یہ

کس طرح حل کریں گے؟

حاصل یہی ہے کہ مذکورہ روایت کا تراویح سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ تہجد کے بارے میں ہے اور تراویح و تہجد الگ الگ ہیں، اس لئے کہ تراویح جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے اور تہجد اکیلے میں پڑھتے ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وسميت الصلوة في الجماعة في ليالي رمضان بالتراويح" (۱)۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: "يصلي أربعاً فلا تسئل عن حسنهن وطولهن"۔ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم چار رکعات پڑھتے تھے اور ظاہر ہے کہ چار رکعت ایک ہی سلام سے پڑھتے ہیں اور تراویح میں ہر دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ، چار رکعتیں دو سلام کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں۔ اس سے بھی معلوم ہو کہ یہ روایت تراویح کے متعلق نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ نیز یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ تراویح و تہجد الگ الگ ہیں۔

حضرت عائشہ سے سوال کیا جا رہا ہے: "كيف كانت صلوة رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم" گھر کی نماز کے بارے میں سوال ہے، جواب دیا: "يصلي اربعاً"۔ اکیلی نماز کا ذکر کیا۔ صلوۃ مع الجماعۃ کا تذکرہ نہیں کہ تراویح قرار دیں۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عام دنوں میں تہجد پڑھتے تھے، سائل کو شبہ ہوا کہ جس طرح عام دنوں میں پڑھتے تھے رمضان میں بھی وہی کیفیت ہے یا اس میں تبدیلی آتی ہے۔ حضرت عائشہ نے ماسيق الكلام لأجله ـ وهي الكيفية ـ کے لحاظ سے جواب دیا: يصلي أربعاً فلا تسئل عن حسنهن وطولهن. عبارۃ النص میں کیفیت کو بیان کیا، اگرچہ اشارۃ النص کے طور پر عدد کا تذکرہ بھی کیا۔ جب سائل کا سوال کیفیت کے بارے میں ہے تو اگر اسے کمیت (تعداد رکعات) کے بارے میں قرار دیں تو سوال اور جواب میں مطابقت نہیں رہے گی، لہٰذا یہی کہا جائے گا کہ حضرت عائشہ رمضان میں کیفیت تہجد نبوی کو بیان فرما رہی ہیں۔

محمد بن نصر المروزی نے "مختصر قیام اللیل" تراویح اور وتر کے متعلق لکھی اس میں باب قائم کیا: باب عدد الركعات التي يقوم بها الإمام للناس في رمضان. اس میں ۲۳، ۲۵، ۲۷، رکعات کو تو ذکر کیا لیکن اس روایت کو ذکر نہیں کیا (۲)۔ معلوم ہوا کہ عدد رکعات تراویح سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ ہے ہی تہجد کے بارے میں۔

---

(۱) فتح الباری، کتاب صلاۃ التراویح: ۴/۳۱۴، قدیمی)۔

(۲) مختصر قیام اللیل، باب عدد الرکعات التی یقوم بہا الإمام للناس، عالم الکتب، بیروت)۔

اگر حضرت عائشہ تعداد رکعات تراویح آٹھ بیان کرتیں تو جب حضرت عمر کے زمانے میں صحابہ کرام مسجد نبوی میں بیس رکعات تراویح پڑھتے تھے تو ضرور اس پر نکیر فرماتیں۔ اور حضرت عائشہ کا غلط سائل پر نکیر کرنا مشہور ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام کے بیس رکعات پڑھنے پر اماں عائشہ کا نکیر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ روایت تراویح کے متعلق نہیں۔ اگر مذکورہ روایت تعداد رکعات تراویح کے بارے میں نص ہوتی تو نکیر پائی جاتی اور صحابہ کا اتفاق بیس رکعات پر نہ ہوتا لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

روایت میں چار چار رکعت کا تذکرہ ہے، آپ دو دو رکعت پڑھتے ہیں، یہ واقعہ گھر کا ہے آپ مسجد میں پڑھتے ہیں، روایت میں اکیلے نماز پڑھنے کا تذکرہ ہے آپ مع الجماعۃ پڑھتے ہیں، آپ کے دعویٰ اور دلیل میں کتنا فرق ہے۔ فكيف يثبت به مدعاكم؟

نیز بعض طرق میں نماز پڑھنے کے بعد سونے اور پھر اٹھ کر وتر پڑھنے کا ذکر بھی ہے، اور آپ بھی اس پر عمل پیرا نہیں۔ جو آپ کا دعویٰ ہے حدیث اس پر دال نہیں، اور حدیث جس پر دال آپ کا دعویٰ اس سے مختلف ہے۔

اگر تراویح و تہجد ایک ہی ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ کیا تہجد کی آٹھ ہی رکعات ہیں؟ اس کے قائل آپ بھی نہیں تو پھر بارہ، تیرہ رکعات کے بارے میں کیا کہیں گے؟ تیرہ میں سے تین وتر نکال دیں تو دس رکعت تہجد۔ آٹھ تو نہ رہے نہیں۔ الغرض تراویح اور تہجد کو ایک قرار دینے سے بھی آپ کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تہجد کے حوالے سے مختلف روایات کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "والصواب أن كل شئ ذكرته من ذلك محمول على أوقات متعددة وأحوال مختلفة" (۱).

علامہ قرطبی رحمہ اللہ حضرت عائشہ سے مروی مختلف روایات کے متعلق فرماتے ہیں: "أشكلت روايات عائشة على كثير من أهل العلم حتى نسب بعضهم حديثها إلى الاضطراب" (۲).

تہجد کے متعلق حضرت عائشہ سے مروی روایات میں اختلاف کی بناء پر بعض حضرات نے انہیں مضطرب کہا اور حدیث مضطرب کیسے مستدل ہو سکتی ہے؟ چہ جائیکہ اسے تعداد رکعات تراویح کے بارے میں نص کہا جائے۔

تہجد و تراویح میں فرق اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ تہجد کی مشروعیت مکہ میں ہوئی اور تراویح کی مشروعیت

---

(۱) (فتح الباری، كتاب التهجد، باب كيف صلاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: ۳/۲۶، قديمي)

(۲) (فتح الباری، كتاب التهجد، باب كيف صلاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: ۳/۲۶، قديمي)

مدینہ میں، تو دونوں ایک کیسے؟ تہجد کی رکعات مع الوتر زیادہ سے زیادہ تیرہ اور گیارہ ہیں، برخلاف تراویح کے کہ اس کی تعداد رکعات کا صحیح حدیث سے کوئی ثبوت نہیں۔

تہجد اور تراویح آپ کے ہاں ایک ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے تو آپ کو بھی چاہیے کہ رمضان اور غیر رمضان دونوں میں تراویح پڑھا کریں، جب کہ آپ اس کے قائل نہیں۔

حضرت عائشہ سے ایک روایت ہے: "إذا دخل شهر رمضان شد مئزره ثم لم يأت فراشه"(۱).

نیز "إذا دخل شهر رمضان كثرت صلوة"(۲).

جب رمضان کا مہینہ آتا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنے تہبند کو باندھ لیتے یعنی خوب تیاری کرتے اور بستر پر نہیں آتے اور جب رمضان کا مہینہ آتا تو آپ کی نماز زیادہ ہو جاتی۔ "كثر" کا استعمال کمیات اور عدد میں ہے کیفیات میں نہیں، روایت میں تو یہ ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ اگر تہجد و تراویح ایک ہی چیز ہو تو رمضان اور غیر رمضان میں تعداد ایک ہی ہوگی پھر "كثر" کا کیا مطلب؟

تہجد اور تراویح کے درمیان فرق "مسلم" کی حدیث میں صراحتاً مذکور ہے:

"عن أنس قال: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي في رمضان، فجئت فقمت إلى جنبه، وجاء رجل فقام أيضاً حتى كنا رهطاً، فلما أحس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة ثم دخل رحله فصلى صلوةً لايصليها عندنا، قال: قلنا له حين أصبحنا: أفطنت الليلة؟ قال: فقال: نعم ذلك الذي حملني على الذي صنعت"(۳).

"حضرت انس راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان میں رات کو نماز پڑھا کرتے تھے، میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آ کھڑا ہوا اور نماز پڑھنے لگا، ایک اور شخص بھی شریک ہو گیا، آہستہ آہستہ ایک جماعت بن گئی، جب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو میری موجودگی

---

۱- شعب الإيمان للبيهقي، باب في الصيام، فضائل شهر رمضان: ۳/ ۳۱۰، دار الكتب العلمية.

۲- أيضاً.

۳- الصحيح لمسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال: ۱/ ۳۵۲، قديمي.

کا احساس ہوا تو نماز میں تخفیف کی، پھر اپنے خیمے میں داخل ہوئے اور ایسی نماز شروع کی جو ہمارے پاس نہیں پڑھی؟ حضرت انس فرماتے ہیں: صبح کے وقت ہم نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کیا: رات کو آپ نے ہماری موجودگی کا احساس کیا؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کیوں نہیں، اسی بات نے تو مجھے ایسا کرنے (نماز میں تخفیف اور الگ جا کر نماز پڑھنے) پر مجبور کیا"۔

پہلے تراویح پڑھ رہے تھے پھر گھر میں جا کر تہجد پڑھی ہمارا استدلال "جعل یتجوز فی الصلوۃ" اور "فصلی صلوۃ لا یصلیها عندنا" سے ہے۔

## معرفہ ونکرہ کے اعادے کی صورتیں

۱- نکرہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو ثانی غیر اول ہوتا ہے۔

۲- معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو ثانی عین اول ہوتا ہے۔

۳- نکرہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو ثانی عین اول ہوتا ہے جیسا ﴿کما أرسلنا إلی فرعون رسولاً فعصی فرعون الرسول﴾ یہاں رسول سے مراد حضرت موسیٰ ہی ہیں۔

۴- معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو ثانی غیر اول ہوتا ہے جیسا کہ ﴿وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو﴾، ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض﴾ اسی طرح روایت میں "جعل یتجوز فی الصلوۃ" الصلوۃ معرفہ ہے فصلی صلوۃً معرفہ کا اعادہ نکرہ سے ہوا۔ قاعدے کے مطابق ثانی غیر اول ہوگا یعنی پہلی نماز الگ اور دوسری الگ ہے۔ پہلی تراویح جب کہ دوسری تہجد ہے۔

اگر کوئی کہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں تو صرف یہ کہنے سے اس کی جان نہیں چھوٹے گی بلکہ ماہر فن کا استثناء کرنا ضروری ہے کہ اس نے اس چیز کا استثناء کیا ہو، جیسا کہ نحوی قاعدہ ہے "کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب" یہ قاعدہ کلی ہے لیکن اگر کسی ماہر فن نے اس قاعدے سے چند مثالوں کا استثناء کیا ہو تو اس کو مان لیا جائے گا، اسی طرح انسان کے لئے دو موت اور دو حیات ہیں لیکن اللہ رب العزت نے حضرت عزیر اور بستی والے لوگوں کا استثناء کیا ہے اسے تسلیم کیا جائے گا۔

امام بخاری نے "باب قیام النبی صلی اللّٰہ تعالی علیه وسلم باللیل فی رمضان" کا باب قائم کیا[1]۔

(۱) (الصحیح للبخاری، کتاب التهجد: ۱/۱۵۴، قدیمی).

قیام اللیل اعم مطلق ہے، اس کا اطلاق نوافل، عشاء کی نماز، تراویح اور تہجد سب پر ہوتا ہے۔ قیام اللیل بول کر تراویح مراد لینا کون سی دلالت ہے؟ دلالت مطابقی، تضمنی یا التزامی؟ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر دلالت مطابقی ہے یعنی انسان بول کر اس کا مدلول مطابقی "زید" مراد لینا درست نہیں، اس لئے کہ انسان بغیر حیوان ناطق کے نہیں پایا جاتا اور حیوان ناطق بغیر انسان کے نہیں پایا جاتا، اگر زید انسان کا مدلول مطابقی ہوتو انسان بغیر زید کے نہ پایا جاتا لکن التالی باطل فالمقدم مثله انسان بغیر زید کے بھی پایا جاتا ہے عمر، بکر وغیرہ معلوم ہوا کہ زید انسان کا مدلول مطابقی نہیں۔

اگر زید کو انسان کا مدلول تضمنی قرار دیا جائے تو پھر بھی یہ دلالت درست نہیں، کیونکہ انسان کا مدلول تضمنی تو حیوان یا ناطق ہے کہ انسان بغیر حیوانیت کے نہیں پایا جاتا، اسی طرح بغیر ناطقیت کے بھی نہیں پایا جاتا۔ اگر زید انسان کا مدلول تضمنی ہوتا تو انسان بغیر زید کے نہ پایا جاتا لیکن معاملہ اس کے خلاف ہے، معلوم ہوا کہ زید انسان کا مدلول تضمنی بھی نہیں۔

زید کو مدلول التزامی قرار دینا بھی درست نہیں، اس لئے کہ اگر زید انسان کا مدلول التزامی ہوتو پھر جب بھی انسان کا اطلاق کیا جاتا زید التزاماً مذکور ہوتا حالانکہ اس طرح نہیں ہوتا، یہ دلیل ہے کہ زید انسان کا مدلول التزامی بھی نہیں، کیونکہ زید خاص جب کہ انسان عام ہے اور عام کی دلالت خاص پر تینوں دلالتوں میں سے کسی طرح بھی نہیں۔

اسی طرح قیام اللیل عام اور تراویح خاص تو عام کی دلالت خاص پر کس طرح آپ ثابت کرتے ہیں؟

اسی طرح "بخاری" میں یہ روایت بھی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تہجد گھر میں پڑھتے تھے(۱)۔

اس سے معلوم ہوا کہ تین راتوں میں جو نماز پڑھائی وہ تراویح تھی کیونکہ بجائے گھر کے مسجد میں ادا کی تھی، نیز اس کی رکعات کی تعداد بھی معلوم نہیں جب کہ تہجد کی رکعات اگرچہ مختلف سہی لیکن معلوم ہیں۔

## امام بخاری کا اپنا معمول

کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اشارہ کیا کہ تہجد اور تراویح ایک ہی چیز ہے، لیکن خود امام بخاری کا عمل ان کی تردید کرتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ امام بخاری کا عمل نقل کرتے ہیں: "كان محمد بن إسمعيل البخاري إذا كان أول ليلة من شهر رمضان يجتمع إليه أصحابه، فيصلي بهم ويقرأ في كل ركعة عشرين آية،

---

(۱) الصحيح للبخاري، كتاب الاذان، باب إذا كان بين الإمام وبين القوم حائط: ۱/۱۰۱.

وكذلك إلى أن يختم القرآن، وكان يقرأ في السحر مابين النصف إلى الثلث من القرآن، فيختم عند السحر في كل ثلاث"(١).

امام بخاری پہلے تراویح پڑھاتے تھے "فیصلی بھم" اس کے علاوہ حضرت کا اپنا معمول تہجد گزاری کا الگ تھا جسے "وكان يقرأ في السحر" سے مستقلاً بیان کیا معلوم ہوا کہ تراویح وتہجد دونوں الگ الگ ہیں۔

آپ کے ہاں تراویح وتہجد ایک ہی ہیں تو تہجد سنت مؤکدہ نہیں، اسکا تارک آپ کے ہاں بھی اور ہمارے ہاں بھی گناہ گار نہیں، پھر تراویح کے بارے میں کہہ دیں کہ اسکا تارک گناہ گار نہیں۔

تہجد میں جماعت نہیں ہوتی، اگر کوئی کہے کہ میں تراویح منفرداً پڑھوں گا اور تہجد میں جماعت کراؤں گا تو آپ اس کے متعلق کیا رائے قائم کریں گے؟ کیونکہ تراویح وتہجد آپ کے ہاں ایک ہیں۔

آپ کے شیخ الکل فی الکل مولانا نذیر حسین دہلوی کی رائے یہ ہے کہ تہجد وتراویح دونوں الگ الگ ہیں۔ اسی طرح مولانا ثناء اللہ امرتسری کی بھی یہی رائے ہے، تراویح کے متعلق فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی عدد مروی نہیں۔ جب دونوں ایک ہیں تو کہہ دیں کہ تہجد کی رکعات کے بارے میں بھی علم نہیں۔

## دوسری دلیل:



"حدثنا محمد بن حميد الرازي، قال حدثنا يعقوب بن عبدالله، قال حدثنا عيسى بن جارية، عن جابر قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ليلة ثماني ركعات والوتر، فلما كان من القابلة اجتمعنا في المسجد، ورجونا أن يخرج إلينا، فلم نزل فيه حتى أصبحنا، قال: إني كرهت وخشيت أن يكتب عليكم"(٢).

اس روایت میں "ثماني ركعات" کا ذکر ہے، اس سے آٹھ رکعات تراویح پر استدلال کرتے ہیں۔

**جواب**: مذکورہ روایت سنداً درست نہیں، اس سے استدلال کرنا درست نہیں، کیوں کہ اس کی سند میں عیسیٰ بن جاریہ ہیں۔ ابن معین ان کے متعلق فرماتے ہیں: "إن عيسى بن جارية ليس بذلك(٣). أي بالقوي

---

(١) (هدى الساري مقدمه فتح الباري، ذكر سيرته وشمائله وزهده: ٦٦٦، قديمي).

(٢) (قيام الليل للمروزي، باب صلوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جماعة ليلاً تطوعاً في شهر رمضان: ٩٤).

(٣) (تهذيب التهذيب: ٨/٢٠٧، دار صادر).

ونیس بمقام یؤ خدمنه حدیثه، اسی طرح محدثین فرماتے ہیں:" عیسی بن جاریه عنده مناکیر" عیسی بن جاریہ کے پاس منکر روایات کا خزانہ ہے۔امام ابوداؤد فرماتے ہیں:" عیسی بن جاریة هو منکر الحدیث"(۱).

**اعتراض:** کہتے ہیں کہ ابوزرعہ اور ابوحاتم نے عیسی بن جاریہ کے متعلق فرمایا"لا بأس به" لہٰذا ان کی روایت قابل استدلال ہے۔

**جواب:** ابتداء اصول میں گزرا"التصحیح والتضعیف لمورٌ ظنیة" أی: صحیحٌ عند قوم وضعیفٌ عند الاخرین اسی طرح التوثیق والتجریح أمور ظنیّةٌ: عادلٌ عند قوم ومجروح عندا لاخرین".

جرح وتعدیل کے معاملے میں ائمہ جرح وتعدیل میں سے ان حضرات کے قول کو لیا جائے گا جو متوسطین ہیں، ورنہ تو ہر راوی کے متعلق جرح وتعدیل دونوں مل جائیں گی۔یہی ابوزرعہ امام بخاری کے متعلق فرماتے ہیں: ان كان هذا شيخ الإسلام فسلام لهذا الإسلام حالانکہ یہاں آپ بھی ابوزرعہ کی جرح کو رد کرتے ہیں، لہٰذا جرح و تعدیل کے ضابطے کے پیش نظر اکثر ائمہ کی رائے عیسی بن جاریہ کے متعلق یہی ہے کہ ان کی روایات معتبر نہیں تو ان کے مقابلے میں ابوزرعہ وابوحاتم کی توثیق کو نہیں لیا جائے گا۔

**فائدہ:** عام طور پر مشہور ہے"الجرح مقدم علی التعدیل" جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، یہ اس وقت ہے جب جرح مفسر ہو، اگر جرح مبہم اور تعدیل مبہم دونوں ہوں یا جرح مطلق اور تعدیل مطلق ہو تو اس صورت میں تعدیل مبہم یا تعدیل مطلق مقدم ہوگی، اس لئے کہ اصل تعدیل ہے۔عیسی بن جاریہ کے متعلق جرح مبہم نہیں بلکہ جرح مفسر ہے کیونکہ ان کی روایات کے ناقابل اعتبار ہونے کی وجہ بیان کی گئی"عنده مناکیر" اس سے بڑھ کر اور کون سی جرح مفسر ہوسکتی ہے؟ اور اس جرح مفسر کے مقابلے میں ابوحاتم وابوزرعہ کی تعدیل مبہم ہے، لہٰذا جرح مفسر کو تعدیل مبہم پر ترجیح دی جائے گی۔

علامہ مبارک پوری"الدار المنن" میں فرماتے ہیں: منکر الحدیث وصف فی الرجل یستحق به الترك(۲) "الترك" میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے: أی ترك الحدیث. منکر الحدیث ہونا راوی میں ایسا وصف ہے جو ترک حدیث کا سبب ہے، اس کے ہوتے ہوئے اس آدمی سے حدیث نہیں لی جائے گی۔

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۸/۲۰۷، وتهذيب الكمال: ۲۲/۵۸۸-۵۹۰، مؤسسة الرسالة.

(۲) (نعم أحمد).

عیسی بن جاریہ کے علاوہ سند میں محمد بن حمید الرازی بھی موجود ہیں، ''التقریب'' میں ان کے متعلق ہے: "حافظ ضعیف"(۱). ''تہذیب التہذیب میں ہے:"وقال یعقوب بن شیبة: محمد بن حمید کثیر المناکیر، وقال البخاری: فی حدیثه نظر، وقال النسائی: لیس بثقة، وقال الجوزجانی: ردی المذهب غیر ثقة"(۲).

ان کے علاوہ بعض حضرات نے یعقوب بن عبداللہ پر بھی کلام کیا ہے، لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں۔

علاوہ ازیں تراویح کے بیس رکعات ہونے پر اجماع ہے اور الإجماع یفید القطعیة جب کہ اگر اس حدیث کو قابل استدلال مان لیں تب بھی یہ خبر واحد ہے اور "وخبر الواحد وإن کان ثابتاً لایفید القطع" خبر واحد ثابت ہو تب بھی وہ قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی اور یہ حدیث تو ثابت نہیں اور صحیح بھی نہیں، لہذا اجماع کے خلاف اس سے استدلال درست نہیں۔

محمد بن حمید الرازی کی سند سے ہی حضرت ابی بن کعب کی روایت پیش کرتے ہیں جس میں حضرت ابی بن کعب فرماتے ہیں: میں نے آٹھ رکعات پڑھائیں اور عورتوں نے بھی آٹھ رکعات پڑھیں، یہ واقعہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بھی معلوم ہوا لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔

**جواب:** اس کی سند میں بھی محمد بن حمید الرازی اور عیسی بن جاریہ ہیں، اس سے استدلال کرنا بھی صحیح نہیں۔

## تیسری دلیل

"مالك، عن محمد بن یوسف، عن السائب بن یزید أنه قال: أمر عمر بن الخطاب أبی بن کعب وتمیما الداری أن یقوما للناس بإحدی عشرة رکعةً"(۳).

کہتے ہیں کہ حضرت عمر کے قول سے بیس رکعت ثابت کرنا درست نہیں بلکہ انہوں نے گیارہ رکعتوں کا حکم دیا تھا جن میں آٹھ تراویح اور تین وتر ہیں۔

---

(۱) (التقریب: ۲۳۳/۳، مؤسسة الرسالة).

(۲) (تهذیب التهذیب: ۱۲۹/۹، دار صادر).

(۳) (مؤطا إمام مالك، باب ماجاء فی قیام رمضان: ۹۸، میر محمد).

**جواب:** مذکورہ روایت میں شدید اضطراب پایا جاتا ہے جس کی بناء پر اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔
اضطراب کی تفصیل کچھ اس طرح ہے(۱):

محمد بن یوسف سے اس روایت کو پانچ حضرات نقل کرتے ہیں:

۱- امام مالک جیسا کہ مذکورہ روایت ہے اس میں صرف یہ ہے کہ گیارہ رکعت کا حکم دیا تھا، لیکن حضرت عمر کی شرکت کے بارے میں یہ روایت ساکت ہے کہ خود وہ شریک تھے یا نہیں؟

۲- یحیی بن قطان محمد بن یوسف سے نقل کرنے والے دوسرے شاگرد ہیں فرماتے ہیں: حضرت عمر نے لوگوں کو ابی بن کعب اور تمیم داری پر جمع کیا۔ حضرت عمر کے فعل کا ذکر نہیں کیا۔

۳- تیسرے شاگرد عبدالعزیز بن محمد ہیں جو نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر کے زمانہ خلافت میں ہم گیارہ رکعات پڑھتے تھے۔ اس میں کوئی تذکرہ نہیں یہ گیارہ رکعات حضرت عمر کے حکم سے تھیں یا از خود گیارہ پڑھتے تھے۔

۴- چوتھے شاگرد ابن اسحق ہیں جو نقل کرتے ہیں: "ہم تیرہ رکعات پڑھتے تھے" یہ تیرہ رکعات از خود پڑھتے تھے یا حضرت عمر کے حکم سے تھیں، اس کا کوئی تذکرہ نہیں۔

۵- پانچویں شاگرد عبدالرزاق ہیں جو اکیس رکعات نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے اکیس رکعات کا حکم دیا تھا۔

مذکورہ روایات میں اتنا اضطراب ہے تو اس اضطراب کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے؟

**جواب: ۲-** ایک عام سا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں مختلف روایات ہیں گیارہ رکعات، تیرہ رکعات، اکیس رکعات، تیئس رکعات اور "العدد الأقل لاينافي العدد الأكثر" عدد اقل سے عدد اکثر کی نفی نہیں ہوتی اور احتیاط عدد اکثر میں ہے۔ تیئس رکعات میں گیارہ رکعات موجود ہیں لیکن گیارہ میں تیئس موجود نہیں اور عبادات میں احتیاط پر عمل کرنا چاہیے، لہٰذا تراویح کو بیس رکعات پڑھنا ہی احتیاط اور موافق اجماع ہے۔

**جواب: ۳-** محمد بن یوسف کے ہم درس یزید بن خصیفہ ہیں، بیہقی کے حوالے سے ان کی روایت گزری جس میں عشرین رکعة آیا ہے۔ پہلے تو محمد بن یوسف کے شاگردوں میں اختلاف اب تو ہم درس بھی اختلاف کر رہے ہیں۔

---

(۱) (حبر المصابيح في عدد التراويح: ۲۲-۲۳، مير محمد).

**اعتراض:** کہتے ہیں حضرت عمر نے بیس رکعات کا حکم تو دیا تھا لیکن خود شرکت نہیں کی۔

**جواب:** بیس رکعات کا حکم دینا ہدایت ہے یا بدعت وضلالت؟ اگر ہدایت ہے تو کم از کم جو اس پر عمل پیرا ہونا چاہے اسے عمل کرنے دیں اور اگر بدعت وضلالت ہو تو پھر (نعوذ باللہ) آپ حضرت عمر کے متعلق کیا کہیں گے؟

**اعتراض:** کبھی کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے بیس رکعات کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ لوگوں نے از خود بیس رکعات پڑھنی شروع کی تھیں۔

**جواب:** عقل سے بعید ہے کہ پورے مہینے مسجد میں ایک بڑی جماعت دیر تک بیس تراویح ادا کرے اور خلیفہ وقت کو علم تک نہ ہو۔ نیز حضرت عائشہ کا حجرہ مسجدِ نبوی سے متصل ہے وہ بھی اسی سے بے خبر هذا امر عجیبٌ.

## فوائد متفرقہ

تراویح کے مسئلے میں اگرچہ حنفیہ مدعی اور غیر مقلدین مدعا علیہ ثانی اور سائل ہیں لیکن اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ غیر مقلدین کو مدعی بنایا جائے، اس طرح کہ ان سے کہا جائے بیس رکعات تراویح قرآن وسنت کے موافق ہیں یا قرآن وحدیث کے خلاف؟ اگر موافق ہیں تو مناظرے کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر آپ انہیں خلاف قرآن وسنت کہیں جو کہ آپ کا دعویٰ ہے تو آپ مدعی اور ہم مدعا علیہ ثانی اور سائل ہیں۔

قرآن وسنت کی مخالفت اس وقت ہوگی جب آپ حدیث صحیح، متصل السند، غیر معلل، غیر شاذ سے تراویح کی تعداد آٹھ رکعات ثابت کریں اور جب آپ اسے ثابت ہی نہیں کر سکتے اور نہ ہی صحیح تعداد ثابت ہے جیسا کہ نواب صدیق حسن اس بات کے قائل ہیں کہ تراویح کے سلسلے میں کوئی عدد معین منقول نہیں اور صحابہ نے ایک تعداد پر اجماع کر لیا ہے تو قرآن وسنت کے خلاف کیسے؟

کیا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی نماز کو تراویح کہا ہے؟ اگر کہا ہے تو اسے دکھائیں۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس لفظ کا اطلاق ثابت نہیں، جب کہ آپ کی کتابوں میں بھی بکثرت یہ لفظ موجود ہے اور یقیناً آپ اسے صحابہ کرام سے منقول ہونے کی وجہ سے لیتے ہیں، تو اسی طرح صحابہ کرام سے تعداد رکعات کے متعلق واقع اجماع کو بھی لے لیں۔

☆......☆......☆......☆

آمین بالجہر

# آمین بالجہر

## تعیین مدعی

اس مسئلے میں بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، کیونکہ مدعی کی تعریف "من اذا ترک ترک" ان پر صادق آتی ہے، اگر غیر مقلدین اپنے دعویٰ (آمین بالجہر) سے باز آجائیں تو انہیں چھوڑ دیا جائے گا اور ان سے مناظرہ نہیں ہوگا۔

نیز مدعی کی دوسری تعریف: "الذی یثبت أمراً زائداً فهو المدعی" کے پیش نظر بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، کیونکہ آمین کہنے پر فریقین کا اتفاق ہے، غیر مقلدین ایک امر زائد (صفت جہر) کو ثابت کرتے ہیں، لہذا وہ مدعی ہیں۔

اسی طرح جو خلاف اصل کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے۔ اس قول کے مطابق بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، کیونکہ آمین دعا ہے اور دعا میں اصل اخفاء ہے لیکن غیر مقلدین خلاف اصل کے مدعی ہیں کہ دعا بالجہر ہو۔

## مذہب

احناف ومالکیہ کے نزدیک آمین بالسر کہنا سنت ہے، امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے: "فقال الحنفية والشافعي في الجديد: يأتي بها سراً، وقال الشافعي في القديم وأحمد: يجهر بها في الجهرية" (۱).

## تعیین دعویٰ

غیر مقلدین چونکہ مدعی ہیں، لہذا دعویٰ لکھنا ان کی ذمہ داری ہے اور دعویٰ میں اس چیز کا خاص لحاظ رکھنا کہ بحث ثبوت وعدم ثبوت پر نہیں بلکہ مسئلہ مختلف فیہا کی شرعی حیثیت متعین کرنا لازمی ہے، لہذا نفس ثبوت کارآمد ومفید نہیں کہ یہ کہا جائے کہ "آمین بالجہر ثابت ہے" بلکہ اس ثبوت کو کسی نہ کسی حکم شرعی (فرض، واجب، سنت

(۱) اوجز المسالک، کتاب الصلوة، باب ماجاء في التأمين خلف الإمام: ۱۹۲/۲، دار القلم دمشق).

وغیرہ) سے متصف کرنا ہوگا۔

غیر مقلدین سے دعویٰ میں یہ لکھوانا بھی ضروری ہے کہ آمین بالجہر ہر مقتدی کے لئے (خواہ وہ ابتداء سے امام کے ساتھ ہو یا درمیان میں آیا ہو یا اختتام فاتحہ کے وقت آیا ہو) سنت یا واجب ہے۔

اور یہ بھی لکھوائیں گے کہ "مقتدی کا امام کی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجہر کہنا اور اپنی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجہر نہ کہنا سنت ہے" کیونکہ ان کے ہاں ہر مقتدی کو فاتحہ پڑھنی ہے، جب کہ اپنی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجہر نہیں کرتے۔

اگر غیر مقلدین یہ دعویٰ لکھ کر دیں کہ "ہر مقتدی کا جہری نمازوں میں امام کی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجہر کہنا اور اپنی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجہر نہ کہنا سنت مؤکدہ ہے" تو ہمارا جواب دعویٰ یہ ہوگا:

### جواب دعویٰ

"مقتدی کے لئے آمین بالجہر کہنا خلاف اولیٰ ہے"۔

## دلائل احناف

۱...... آمین دعا ہے جیسا کہ "بخاری" میں حضرت عطاء سے منقول ہے: "وقال عطاء: آمين دعاء"(۱).

اور دعا میں اخفاء اولیٰ ہے، ارشاد ربانی ہے: ﴿ادعوا ربكم تضرعاً وخفية﴾ [الأعراف: ۵۵]، ﴿إذ نادى ربه نداءً خفياً﴾ [مريم: ۳].

۲...... عن وائل بن حجر أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ فقال: آمين، وخفض بها صوته"(۲).

"وائل بن حجر راوی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ﴿غير المغضوب عليهم والضالين﴾ پڑھی اور آہستہ سے آمین کہی"۔

اس روایت پر چار قسم کے اعتراض کئے جاتے ہیں:

۱- شعبہ سے اس روایت میں غلطی ہوئی، انہوں نے حجر بن العنبس کے بجائے عن حجر ابی



---

(۱) (الصحيح للبخاري مع العمدة، كتاب الأذان، باب جهر الإمام بالتأمين: ۶۹/۶، دار الكتب العلمية).

(۲) (السنن للترمذي، كتاب الصلوة، باب ماجاء في التأمين: ۵۸/۱، سعيد).

حسن کہا۔

۲-شعبہ نے حجر اور وائل کے درمیان علقمہ کا واسطہ بڑھایا۔

۳-شعبہ نے "خفض بہا صوتہ" کے الفاظ نقل کئے جب کہ روایت میں "مدبہا صوتہ" کے الفاظ ہیں۔

۴-علقمہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تو انہوں نے کس طرح اپنے والد سے یہ روایت سنی؟
ان تمام اعتراضات کے تسلی و تشفی بخش جوابات علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے تفصیلاً "معارف السنن" میں دیئے ہیں(۱)۔

۳- "كان عمر وعلي لايجهر ان بسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بالتأمين"(۲).

"حضرت عمر و حضرت علی بسم اللہ، تعوذ اور آمین جہراً نہیں کہتے تھے"۔

٤- "عن وائل بن حجر أنه صلى مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين قال: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ قال: آمين، يخفض بها صوته. هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"(۳).

"حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں میں نے آنحضرت صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز پڑھی، آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ کے بعد پست آواز سے آمین کہی"۔ یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے"۔

٥- عن وائل بن حجر قال: صليت مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فسمعته حين قال: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ قال آمين، وأخفى بها صوته(٤).



## غیر مقلدین کے دلائل

۱...... "عن أبي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا فرغ من قراءة أم

(۱) معارف السنن، كتاب الصلوة، باب ماجاء في التأمين: ۲/۴۰۰، ٤٠٥، سعيد)

(۲) شرح معاني الآثار، كتاب الصلوة، باب قراءة بسم الله في الصلوة: ۱/۱٤٠، سعيد).

(۳) المستدرك للحاكم كتاب التفسير: ۲/۲٥۳، دار الكتب العلمية).

(٤) سنن دارقطني، كتاب الصلوة، باب التأمين في الصلوة: ۱/٦٨٦، دار الكتب العلمية).

قرآن، رفع صوته، وقال آمين"(١).

''حضرت ابوہریرہ فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب فاتحہ پڑھ لیتے تو باآواز بلند آمین کہتے''۔

"عن وائل بن حجر قال: سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ وقال آمين، ومدبها صوته"(٢).

''حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں میں نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سنا ﴿غیر المغضوب علیهم والضالین﴾ کے بعد کھینچ کر آمین کہی''۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کا آمین بالجہر کہنا سنت ہے اور منفرد و امام کا حکم ہر چیز میں واحد ہے لہذا مقتدی کے لئے بھی آمین بالجہر کہنا ثابت ہے۔

**جواب:** ثبوت الشيء لايفيد كونه سنةً أو واجباً کسی چیز کا ثابت ہونا اس کے سنت یا واجب ہونے کی دلیل نہیں بلکہ اس کے لئے مستقل دلیل ناطق چاہیے، ہوز قائماً ثابت ہے، لیکن اسے سنت یا واجب آپ بھی نہیں کہتے، لہذا نفس ثبوت مفید نہیں۔

۲......آپ کا دعویٰ ہے اہل حدیث کے دو اصول: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول لہذا آپ کا استدلال صرف انہی دو سے معتبر ہوگا۔ مقتدی کو منفرد و امام پر کس طرح قیاس کرتے ہیں؟ قیاس تو آپ کے نزدیک جائز ہی نہیں۔

۳...... "حدثنا محمد بن كثير قال أخبر ناسفين عن سلمة، عن حجر أبي العنبس الحضرمي عن وائل بن حجر قال: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا قرأ ﴿ولا الضالين﴾ قال: آمين، ورفع بها صوته"(٣).

''حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب ﴿ولا الضالین﴾ کہتے تو باآواز بلند آمین کہتے''۔

---

(١) (سنن دار قطني، كتاب الصلوة، باب التأمين في الصلوة: ١/٦٨٨، دار الكتب العلمية).

(٢) (السنن للترمذي، كتاب الصلوة، باب ماجاء في التأمين: ١/٥٧، سعيد).

(٣) (سنن أبوداؤد، كتاب الصلوة، باب التأمين وراء الإمام: ١/١٤٢، إمداديه).

**جواب:** جس وہم کی نشاندہی آپ نے شعبہ کی روایت میں کی کہ شعبہ حجر أبی العنبس کہتے ہیں حالانکہ یہ حجر بن عنبس ہے، وہی وہم یہاں سفیان سے بھی ہوا ہے۔

۲- حدیث میں مقتدیوں کے آمین بالجہر کہنے سے متعلق کوئی بات نہیں کہ اس سے اس پر آمین بالجہر پر استدلال کیا جائے۔

۳- آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا امین بالجہر کہنا عارضی اور تعلیماً تھا جیسا کہ ابو البشر دولابی نے کتاب "الاسماء والکنیٰ" میں وائل بن حجر کی روایت نقل کی ہے: "وقرأ ﴿غیر المغضوب علیهم ولا الضالین﴾ فقال: آمین يمد بها صوته، ما أراه إلا ليعلمنا" (۱).

"آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ﴿غیر المغضوب علیهم ولا الضالین﴾ کے بعد کھینچ کر آمین کہی۔ میں یہی سمجھتا ہوں کہ آپ کا کھینچ کر آمین کہنا ہماری تعلیم کے لئے تھا"۔

"جہر عارض کی کئی مثالیں موجود ہیں، علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وأما الجهر العارض فمثل ما في الصحيح أنه كان يجهر بالآية أحياناً، ومثل جهر بعض الصحابة خلفه بقوله: "ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه"، ومثل جهر عمر بقوله: "سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك"، ومثل جهر ابن عمر و أبي هريرة بالاستعاذة، ومثل جهر ابن عباس بالقراءة على الجنازة ليعلموا أنها سنة، ويمكن أن يقال: جهر من جهر بها من الصحابة كان على هذا الوجه ليعرفوا أن قراء تها سنة، لا لأن الجهر بها سنة" (۲).

"جہر عارض کی امثلہ میں سے چند یہ ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا بسا اوقات سری نمازوں میں جہراً پڑھنا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء میں بعض صحابہ کرام کا جہراً سبحانك اللهم وبحمدك الخ پڑھنا، حضرت ابن عمرو ابو ہریرۃ کا جہراً تعوذ پڑھنا، حضرت ابن عباس کا نماز جنازہ میں جہراً قرأت کرنا تاکہ لوگوں کو معلوم ہو کہ یہ بھی سنت ہے، اسی طرح بسم اللہ کے متعلق کہا جائے گا کہ جن صحابہ نے جہراً بسم اللہ پڑھی ان کا مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا

---

(۱) معارف السنن، کتاب الصلوة، باب ماجاء في التأمين: ۲/۴۰۶، سعيد).

(۲) (مجموعة الفتاوى: ۲۲/۲۴۶، مكتبة العبيكان).

کہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے، یہ مقصد نہیں تھا کہ بسم اللہ جہراً سنت ہے"۔

غیر مقلدین جو دلائل پیش کرتے ہیں ان میں اکثر دلائل میں جہر کا ذکر نہیں صرف لفظ قول موجود ہے اور "قول" جہر پر دلالت نہیں کرتا، حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعے میں ہے ﴿قال أنتم شر مكانا﴾ [یوسف: ۷۷] یہاں جہر نہیں۔

اسی طرح مؤمنین کی صفات بیان کی گئی ہیں: ﴿الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ [البقرة: ۱۵٦] یہاں بھی بالاتفاق زبان سے یہ کہنا شرط نہیں، صرف یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ سب کچھ اللہ کی ملک ہے اور سب نے اللہ کے پاس لوٹ کر جانا ہے۔ "مسلم" میں روایت ہے: "وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا ربنا ولك الحمد"(۱)۔

آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مقتدی "ربنا لک الحمد" جہر سے نہیں کہے گا۔

## وجوہ ترجیح

آمین کے متعلق جن روایات میں رفع صوت کی تصریح ہے، ان میں اکثر کی سند میں کلام ہے اور جو روایات سنداً درست ہیں وہ تعلیم پر محمول ہیں، اس کے خلاف آمین بالسر کی روایات اوفق للقرآن ہیں کہ آمین دعا ہے اور دعا میں اخفاء اولیٰ ہے۔

آمین بالسر پر بزرگ صحابہ کرام عمل پیرا تھے، جیسا کہ "الجوہر النقی" میں علامہ طبری کے حوالے سے ہے:

"قال الطبري: وروى ذلك [إخفا التأمين] عن ابن مسعود، وروى عن النخعي والشعبي وإبراهيم التيمي كانوا يخفون. والصواب أن الخبرين بالجهر بها والمخافة صحيحان، وعمل بكل من فعلَيه جماعة من العلماء، وإن كنت مختاراً خفض الصوت بها؛ إذ كان أكثر الصحابة والتابعين على ذلك"(۲)۔

> "علامہ طبری فرماتے ہیں: آمین بالسر حضرت ابن مسعود سے مروی ہے، ابراہیم نخعی، شعبی، ابراہیم تیمی آمین بالسر پر عمل پیرا تھے۔ صحیح بات یہ ہے کہ آمین بالجہر و آمین بالسر دونوں کی

---

(۱) (الصحيح لمسلم، كتاب الصلوة، باب التشهد في الصلوة: ۱/۱۷٤، قديمي)۔

(۲) (الجوهر النقي على البيهقي، كتاب الصلوة، باب جهر الإمام بالتأمين: ۲/۵۸، تاليفات اشرفيه ملتان)۔

روایات صحیح ہیں اور علماء کی ایک بڑی جماعت دونوں طرف ہے، اگر آپ کسی ایک کو ترجیح دینا چاہتے ہیں تو آمین بالسر کو اختیار کریں کیونکہ صحابہ وتابعین کی اکثریت اسی پر عمل پیرا تھی"۔

علاوہ ازیں آمین بالسر کو تواتر عملی جیسی تائیدات حاصل ہیں اور تواتر عملی کی حیثیت ماقبل میں گزر چکی کہ تواتر عملی تواتر السند سے بھی قوی ہے۔

اس کے علاوہ اگر آمین بالجہر سنت ہوتی اور نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اور صحابہ کی جماعت دن میں تین مرتبہ اس پر عمل پیرا رہتے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت آمین بالجہر کی روایت کرتی، جب کہ ایک بھی صحیح، صریح، مدعا پر نص روایت موجود نہیں، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آمین بالجہر سنت نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بسم اللہ جہراً پڑھنے کے متعلق فرماتے ہیں: "فإن كون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يجهر بها [البسملة] دائماً، وأكثر الصحابة لم ينقلوا ذلك ولم يفعلوه متمنع قطعاً"(۱).

"یہ بات بالکل ناممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم تو ہمیشہ جہراً بسم اللہ کہیں اور صحابہ کی اکثریت نہ اسے نقل کرے اور نہ ہی اس پر عمل پیرا ہو"۔

مزید فرماتے ہیں: "فمن المعلوم أن الجهر بها [البسملة] مما تتوافر الهمم والدواعي على نقله، فلو كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يجهر بها كالجهر بسائر الفاتحة لم يكن في العادة ولا في الشرع ترك نقل ذلك، بل لو انفرد بنقل مثل هذا الواحد والاثنان لقطع بكذبهما"(۲).

"یہ بات ڈھکی چھپی نہیں کہ جہراً بسم اللہ پڑھنا ایسی چیز ہے جسے نقل کرنے کی وجوہات واسباب بہت ہیں، اگر نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فاتحہ کی طرح بسم اللہ بھی جہراً پڑھا کرتے تو عادۃً وشرعاً یہ بات ناممکن ہے کہ اسے نقل نہ کیا جائے، بلکہ اگر اس قسم کے مسائل (جن کا وقوع کثرت سے ہو) میں بجائے ایک بڑی جماعت کے صرف ایک دو راوی روایت کریں، تو ان کی روایت بالکل ناقابل اعتبار ہوگی"۔

یہی معاملہ آمین بالجہر کا ہے اگر آمین بالجہر سنت ہوتی اور صحابہ کرام کی بڑی جماعت اس پر عمل پیرا رہتی تو اس

(۱) مجموعة الفتاوى: ۲۲/۲۳۹، مكتبة العبيكان.

(۲) مجموعة الفتاوى: ۲۲/۲۴۳، مكتبة العبيكان.

کے رواۃ تواتر کی حد تک ہوتے۔ غیر مقلدین "لو انفرد بنقل مثل هذا الخ" کے متعلق کیا لب کشائی کریں گے؟

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر آمین بالسر سنت ہوتی تو اس کے رواۃ بھی کثیر تعداد میں ہونے چاہئیں حالانکہ یہاں بھی کثرت مفقود ہے، اس کا جواب علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت میں ہے:

"فإن قيل هذا معارض بترك الجهر بها؛ فإنه مما تتوافر الهمم والدواعي على نقله، ثم هو مع ذلك ليس منقولاً بالتواتر، بل قد تنازع فيه العلماء، كما أن ترك الجهر بتقدير ثبوته كان بدوام عمله ثم لم ينقل نقلاً قاطعاً، بل وقع فيه النزاع.

قيل: الجواب عن هذا من وجوه: أحدها أن الذي تتوافر الهمم والدواعي على نقله في العادة ويجب نقله شرعاً هو الأمور الوجودية، فأما الأمور العدمية فلا خبر لها ولا ينقل منها إلا ما ظن وجوده أو احتيج إلى معرفته، فينقل للحاجة ......وإن عدم النقل يدل على أنه لم يكن نقلاً قاطعاً عادة وشرعاً، بل يستدل بعدم نقله مع توافر الهمم والدواعي في العادة والشرع على نقله أنه لم يكن"(۱)

''حاصل جواب یہ ہے کہ امور وجودیہ ایسی چیز ہے کہ عادۃً اس کے نقل کی وجوہات واسباب وغیرہ زیادہ ہوتے ہیں اور شرعاً انہیں نقل کرنا واجب ہوتا ہے، امور عدمیہ تو ہوتے ہی معدوم ہیں ان کے متعلق خبر ہی نہیں ہوتی، تو انہیں کس طرح نقل کیا جائے، البتہ ایسے امور عدمیہ جن کے ظہور پذیر ہونے کی امید ہو یا ان کی معرفت کی ضرورت پڑے تو بنا بر ضرورت انہیں نقل کیا جاتا ہے...... کسی چیز کو عادۃً وشرعاً جس طرح نقل ہونا چاہیے تھا اس طرح نقل نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز ہے ہی نہیں بلکہ عادۃً وشرعاً باوجود نقل کی وجوہات واسباب کے اس طرح نقل نہ ہونا نہ ہونے کی دلیل ہے''۔

☆......☆......☆......☆......☆

(۱) (مجموعة الفتاوى: ۲۲/۲۴۵، مكتبة العبيكان).

طلاق ثلاثہ

# طلاق ثلاثہ

ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک تینوں واقع ہو جائیں گی، چاہے مجلس ایک ہو یا مختلف، غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں میں سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

## الفاظ طلاق کی مختلف صورتیں

الفاظ طلاق کی مختلف صورتیں ہیں: ۱- أنت طالق وطالق وطالق، ۲- أنت طالق طالق طالق ۳-أنت الطلاق الطلاق الطلاق، ٤- أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق ٥- أنت طالق واحدة، أنت طالق ثنتين، أنت طالق ثلاثاً.

پھر عورت مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا۔ ان تمام صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو متعین کریں کہ کس صورت میں تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جائے گا؟ یا ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ غیر مقلدین اس میں کسی صورت کی تعیین نہیں کرتے۔

ہم مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں فرق کرتے ہیں۔ اگر مدخول بہا ہو تو ان تمام صورتوں میں تین طلاقیں واقع ہوں گی، اگر غیر مدخول بہا ہو تو "أنت طالق وطالق، أنت طالق طالق طالق" وغیرہ میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ پہلی طلاق سے ہی بیوی بائنہ ہو جائے گی اور باقی دو لغو ہوں گی۔

## مذاہب

مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ کے سلسلے میں جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک یہی ہے کہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔ علامہ نووی رحمہ اللہ "شرح مسلم" میں فرماتے ہیں: "وقد اختلف العلماء فيمن قال لامرأته: أنت طالق

ثلاثاً، فقال الشافعي ومالك وأبو حنيفة وأحمد وجماهير العلماء من السلف والخلف: يقع الثلاث. وقال طاؤس وبعض أهل الظاهر: لايقع بذلك إلا واحدة"(۱)۔

''اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے تمھیں تین طلاق، امام شافعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور جمہور متقدمین ومتاخرین فرماتے ہیں: تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، طاؤس اور بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی''۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وإن طلق ثلاثاً بكلمة واحدة وقع الثلاث، وحرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره، ولا فرق بين المدخول وبعده، روي ذلك عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعبدالله بن عمرو وابن مسعود وأنس، وهو قول أكثر أهل العلم من التابعين والأئمة بعدهم"(۲)۔

''اگر کوئی ایک ہی کلمے سے تین طلاقیں دے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور بیوی اس پر حرام ہو جائے گی تاوقتیکہ وہ کسی اور سے نکاح کرے اور وہ اپنی مرضی سے طلاق دے یا اس کا انتقال ہو جائے، چاہے عورت مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا۔ یہی حکم حضرت ابن عباس، ابوہریرہ، ابن عمر، عبداللہ بن عمرو، ابن مسعود اور حضرت انس سے مروی ہے۔ اکثر تابعین وائمہ کی بھی یہی رائے ہے''۔



## مدعی

اس مسئلے میں غیر مقلدین مدعی ہیں، کیوں کہ مدعی کی تعریف "من إذا ترك ترك" غیر مقلدین پر صادق آتی ہے، اگر وہ اپنے دعویٰ ''تین کو ایک شمار کرنا'' سے باز آجائیں تو ان سے مناظرہ نہیں ہوگا۔

نیز غیر مقلدین خلاف ظاہر کے دعوی دار ہیں، کیوں کہ بالاتفاق لفظ ''تین'' کا مدلول معنی بھی تین ہونا چاہیے لیکن غیر مقلدین ''تین'' کے مدلول کو ایک قرار دیتے ہیں جو کہ خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کا دعوی دار مدعی ہوتا ہے۔

اسی طرح "أنت طالق طالق طالق" دوسرے اور تیسرے لفظ سے دوسری اور تیسری طلاق مراد لینا

(۱) (شرح مسلم للنووي، كتاب الطلاق، باب الطلاق الثلاث: ۱/۴۷۸، قديمي)۔

(۲) (المغني لابن قدامة، كتاب الطلاق: ۸/۲۲۴، دار الفكر)۔

تاسیس ہے، اور ان سے دوسری اور تیسری طلاق مراد نہ لینا تاکید ہے۔ جب کہ کلام میں اصل حمل علی التاسیس ہے۔ غیر مقلدین خلاف اصل پر عمل پیرا ہیں۔

مدعی کی ایک اور تعریف "الذی یثبت أمراً زائداً فھو المدعی" بھی غیر مقلدین پر صادق آتی ہے وہ اس طرح کہ تین کا معنی و مدلول تین ہے اتفاقی بات ہے، لیکن غیر مقلدین ایک امر زائد کو ثابت کرتے ہیں کہ اگر چہ تین کا مدلول تین ہے لیکن اس مسئلے میں ایک ہے۔

دعویٰ

مدعی چونکہ غیر مقلدین ہیں لہٰذا دعویٰ لکھنا ان کی ذمہ داری ہے۔ دعویٰ میں ان سے الفاظ طلاق کی مختلف صورتوں میں کسی ایک صورت کی تعیین کروائیں یا یہ لکھوائیں کہ تمام صورتوں کا حکم ایک ہے۔ اسی طرح مجلس واحد کی حدود کی تعیین بھی ضروری ہے کہ مجلس واحد سے مراد ایک طہر کامل ہے، مجلس حقیقی ہے یا مجلس حکمی؟ طلاق وقفے وقفے سے ہو یا لگاتار تین جملے ہوں، دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟

اگر غیر مقلدین اپنا دعویٰ لکھیں کہ مجلس واحد میں دی گئی تین طلاقیں خواہ تین جملوں میں ہوں یا ایک ہی جملے سے، وقفہ وقفہ سے ہوں یا بلا وقفہ، بیوی مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا ایک شمار ہوں گی۔

جواب دعویٰ

اس دعویٰ کے جواب میں ہم جواب دعویٰ یوں لکھیں گے: "مجلس واحد میں دی گئی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی"۔

## دلائل جمہور

﴿الطلاق مرتان﴾ إلى قوله ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾. [البقرة: ۲۲۹، ۲۳۰]

پہلے ﴿الطلاق مرتان﴾ کا ذکر ہے، اس کے بعد فرمایا ﴿فإن طلقها﴾ "فا" تعقیب بلا فصل کے لئے آتی ہے یعنی دو طلاقوں کے بعد فوراً تیسری طلاق دی جائے تو وہ عورت اس خاوند پر حرام رہتی ہے، تاوقتیکہ شوہر ثانی اس سے نکاح کرے پھر وہ اپنی مرضی سے طلاق دے یا اس کا انتقال ہو جائے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔ علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قال الشافعی

رحمه الله: فالقرآن - والله أعلم- يدل على أن من طلق زوجةً له -دخل بها أو لم يدخل بها- ثلاثاً، لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره"(۱).

"امام شافعی فرماتے ہیں: قرآن سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ مدخول بہا یا غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دے تو بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے"۔

۲- علامہ نووی رحمہ اللہ نے ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ [الطلاق: ۱] کو بھی جمہور کے دلائل میں ذکر کیا۔ فرماتے ہیں: "واحتج الجمهور بقوله تعالى: ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ قالوا: معناه ان المُطَلِّق قد يحدث له الندم، فلا يمكنه تداركه لوقوع البينونة، فلو كانت الثلاث لم تقع، لم تقع طلاقه هذا إلا رجعياً، فلا يندم"(۲).

"جمہور کا استدلال ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ سے بھی ہے۔ حاصل استدلال یہ ہے کہ طلاق دینے کے بعد کبھی شوہر کو ندامت ہوتی ہے لیکن اب کچھ ہاتھ نہیں آتا، اگر بیک وقت دی گئی تین طلاقیں تین نہ ہوتیں بلکہ ایک ہوتی تو اسے رجعی کہا جاتا اور شوہر کو اپنے کئے پر ندامت نہ ہوتی"۔

لکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان.

۳- عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: "قال سهل: فلما فرغا من تلاعنهما، قال عويمر: كذبت عليها يارسول الله! إن أمسكتها، فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم".

قال فی الکتاب: فقد طلق عویمر ثلاثاً بین یدی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم، ولو كان ذلك محرماً لنهاه عنه"(۳).

---

(۱) (سنن الکبری للبیهقی، کتاب الخلع والطلاق، باب ماجاء فی إمضاء الطلاق الثلاث: ۷/۴٥٤).

(۲) (شرح النووی، کتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث: ۱/۴۷۸، قدیمی).

(۳) (سنن الکبری للبیهقی، کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج أن لایطلق إلا واحدة: ۷/٥۳۸).

''سہل فرماتے ہیں: جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہوئے تو عویمر نے کہا: اگر میں اس بیوی کو رکھوں تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ میں نے جھوٹا الزام لگایا (حالانکہ اس طرح نہیں) چنانچہ عویمر نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حکم سے قبل ہی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ امام شافعی ''کتاب الام'' میں فرماتے ہیں: عویمر نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے تین طلاقیں دیں، اگر ایسا کرنا حرام ہوتا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہیں منع فرماتے''۔

٤- "عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً، فتزوجت، فطلقت، فسئل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أتحل للأول؟ قال: لا، حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول"(١).

''حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس نے دوسری جگہ نکاح کیا وہاں سے بھی طلاق ہوگئی، نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا گیا: اب وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہے اگر پہلا شوہر اس سے نکاح کرنا چاہے؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اس وقت تک حلال نہیں جب تک دوسرا شوہر اس کی مجامعت سے لطف اندوز نہ ہو جس طرح پہلا لطف اندوز ہوا''۔

امام بخاری کے صنیع سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مجلس واحد کی تین طلاقوں کو تین ہی سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے انہوں نے "باب من أجاز الطلاق الثلاث" باب قائم کیا۔ لیکن "باب من جعل الثلاث واحدة" وغیرہ قائم نہیں کیا۔

٥- ''بیہقی'' میں حضرت ابن عمر کی حدیث ہے، حضرت ابن عمر فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا: "فقلت: يارسول الله! أفرأيت لو أني طلقتها ثلاثاً كان يحل لي أن أراجعها؟ قال: لا، تبين منك وتكون معصية"(٢).

''میں نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا: اگر میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا تو میرے لئے پھر مراجعت جائز ہوتی؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں

(١) (الصحيح للبخاري، كتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث: ٢/٧٩١، قديمي).

(٢) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب ماجاء في إمضاء الطلاق الثلاث: ٧/٥٤٧).

بلکہ وہ تم سے الگ ہو جاتی اور ایسا کرنے ( بیک وقت تین طلاقیں دینے ) کا گناہ ہوتا“۔

۲-حضرت رکانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ”أتیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، فقلت: یارسول اللہ! إنی طلقت امرأتی البتة، فقال: ما أردت بھا؟ قلت: واحدةً، قال: واللہ، قلت: واللہ“(۱).

”میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پوچھا: تمہارا کتنی طلاقوں کا ارادہ تھا؟ میں نے کہا: ایک طلاق کا ارادہ تھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: حلفیہ کہتے ہو، میں نے کہا: حلفیہ کہتا ہوں“۔

اگر تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتیں تو قسم لینے کی ضرورت نہیں تھی اور نہ ہی یہ پوچھنے کی ضرورت تھی کہ آپ نے کتنی طلاقوں کا ارادہ کیا۔

## غیر مقلدین کے دلائل

۱-حضرت ابن عباس کی روایت:”کان الطلاق علی عهد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلث واحدةً، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمرٍ کانت لهم فیه أناة، فلو أمضیناه علیهم، فأمضاه علیهم“(۲).

”آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر کے عہد اور حضرت عمر کے ایام خلافت کے ابتدائی دو سال میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں، حضرت عمر نے فرمایا لوگوں نے اپنے معاملے میں جلد بازی سے کام لیا حالانکہ ان کو سوچنے اور سمجھنے کا وقت حاصل تھا، ہم کیوں نہ ان تین کو ان پر نافذ کر دیں تو حضرت عمر نے ان پر تین ہی نافذ کر دیں“۔

**جواب**: علامہ ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں:”وأما حدیث طاؤس عن ابن عباس الذی فیه

(۱) (سنن الترمذی، أبواب الطلاق واللعان، باب ماجاء فی الرجل طلق امرأته: ۱/۲۲۲، سعید).

(سنن أبی داؤد، کتاب الطلاق، باب فی طلاق البتة: ۱/۳۰۷، إمدادیه).

(۲) (السنن الکبری للبیهقی، کتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۷/۵۵۰).

ثلاث كانت واحدةً، وترد إلى الواحدة وتجعل واحداً، فليس بشيء منه أنه عليه السلام هو الذى جعلها واحدةً أو ردّها إلى الواحد، ولا أنه عليه الصلوة والسلام علم بذلك فأقره، ولا حجة إلا فيما صح أنه عليه السلام قاله أو فعله أو علمه فلم ينكره"(۱).

"طاؤس کی حدیث جسے وہ ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ" تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں اور انہیں ایک بنایا وشمار کیا جاتا" اس حدیث میں بالکل یہ تصریح نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تین کو ایک بنایا وشمار کیا ہو اور نہ ہی یہ بات ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا ہو اور آپ نے اسے برقرار رکھا ہو، تین طلاقوں کو ایک بنانا نہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہے اور نہ فعل وتقریر سے اور دلیل وحجت وہ ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول یا فعل یا تقریر ہو"۔

۲- علامہ بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ روایت حضرت ابن عباس کی دیگر تمام روایات کے مخالف ہے کیونکہ ان میں تین طلاقوں کو تین ہی بتایا گیا ہے۔ اسی وجہ سے امام بخاری نے اسے اپنی "صحیح" میں ذکر نہیں کیا۔ "هذا الحديث أحدما اختلف فيه البخاري ومسلم، فأخرجه مسلم وتركه البخاري، وأظنه إنما تركه لمخالفته سائر الروايات عن ابن عباس"(۲).

۳- ایک جواب یہ ہے کہ پہلے اسی طرح تھا جس طرح حضرت ابن عباس بیان فرماتے ہیں لیکن پھر یہ منسوخ ہو گیا۔ علامہ بیہقی فرماتے ہیں: "فالذي يشبه –والله أعلم– أن ابن عباس قد علم أن كان شيأ فنسخ"(۳).

## ایک اشکال کا جواب

رہا یہ مسئلہ کہ نسخ کا قول اختیار کرنا دعویٰ بلا دلیل ہے تو علامہ بیہقی اس کے جواب میں فرماتے ہیں: "لا يشبه أن يكون ابن عباس يروي عن رسول الله شيأ ثم يخالفه بشيء لم يعلمه كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه خلاف". قال الشيخ: رواية عكرمة عن ابن عباس قد مضت في النسخ، وفيه

---

(۱) (المحلى، كتاب الطلاق، مسألة: ۱۹۴۵، هل الطلاق الثلث مجموعة بدعة أم لا: ۳۹۱/۹، -۳۹۲).

(۲) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۲/۵).

(۳) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۳/۵).

تاكيد لصحة هذا التأويل"(۱).

۴-یہ حدیث غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے اور غیر مدخول بہا کو اگر انت طالق طالق طالق تین الگ الگ الفاظ سے طلاق دی جائے تو وہ پہلی طلاق سے ہی بائنہ ہو جاتی ہے کیونکہ باقی دو کا محل ہی باقی نہ رہا، یہی وجہ ہے کہ امام نسائی نے اس حدیث پر "باب طلاق الثلث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة". کا باب قائم کیا ہے(۲)۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ابوداؤد نے اسی روایت کو ان الفاظ سے نقل کیا: "أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدةً"(۳).

"اگر کوئی شخص غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دیتا تو اسے ایک شمار کرتے تھے"۔

غیر مقلدین اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ "ابوداؤد" کی روایت میں "عن أيوب عن غير واحد عن طاؤس" ہے، تو "غير واحد" مجہول ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ "غير واحد" سے ابراہیم بن میسرۃ اور ان کے ساتھی مراد ہیں(۴)۔

ابو یحیی الساجی رحمہ اللہ بھی اس روایت کی یہی تاویل کرتے ہیں۔علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وذهب أبو يحيى الساجي إلى أن معناه إذا قال للبكر: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق كانت واحدةً، فغلظ عليهم عمر رضي الله عنه، فجعلها ثلاثاً"(۵).

"ابو یحیی ساجی فرماتے ہیں: تین طلاقوں کو ایک شمار کرنے کا معنی یہ ہے کہ غیر مدخول بیوی کو تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے کے الفاظ سے طلاق دیتے تو انہیں ایک شمار کرتے، حضرت عمر نے ان پر سختی کی اور انہیں تین شمار کیا"۔

۵-محدث کبیر امام ابوزرعہ رحمہ اللہ اس حدیث کا مطلب یوں بیان کرتے ہیں: "عن عبد الرحمن

---

(۱) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدةً: ۵۵۳/۷).

(۲) (سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلث قبل الدخول بالزوجة: ۲/ ۱۰۰، قديمي).

(۳) (سنن أبوداؤد، كتاب الطلاق، باب بقية نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلث: ۱/ ۳۰۶، إمداديه).

(٤) (فتح الباري، كتاب الطلاق، باب من جوّز الطلاق الثلث: ۹/ ٤٥٤، قديمي).

(۵) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدةً: ۵/ ۵۵٤).

أبي حاتم، قال: سمعت أبا زرعة يقول: معنى هذا الحديث عندي أن ماتطلقون أنتم ثلاثاً، كانوا يطلقون واحدةً في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما"(١).

"اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آج کل تم لوگ تین طلاقیں دینے کے بعد یہ سمجھتے ہو کہ اب بیوی سے مکمل مفارقت ہوئی حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم، حضرت ابوبکر وعمر کے دور میں ایک طلاق دیتے تھے (اس کے بعد تا اختتام عدت رجوع نہیں کرتے اور مفارقت ہوجاتی)"۔

٦- امام شافعی رحمہ اللہ اس کی تاویل یہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ جب اللہ رب العزت نے طلاق کا عدد متعین کیا اور طلاق کے سلسلے میں شوہر کو خود مختار بنایا تو ایک طلاق اور تین طلاق دونوں برابر ہیں کہ جتنی طلاقیں بھی شوہر دے گا اتنی ہی واقع ہوں گی: "قال الشافعي رحمه الله: ولعل ابن عباس أجاب على أن الثلاث والواحدة سواء [وإذا جعل الله عزوجل عدد الطلاق على الزوج وأن يطلق متى شاء، فسواء الثلاث والواحدة وأكثر من الثلاث] في أن يقضي بطلاقه"(٢).

٧- ایک جواب یہ ہے کہ تین طلاقوں سے مراد طلاق بائنہ ہے۔ "قال الشيخ: ويحتمل أن يكون عبر بالطلاق الثلث عن طلاق البتة، فقد ذهب إليه بعضهم"(٣).

## دوسری دلیل

حضرت رکانہ رضی اللہ تعالی عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں، پھر بھی آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے رجوع کا حکم دیا تھا: "فقال: إني طلقتها ثلاثاً يارسول الله! قال: قد علمت، راجعها، وتلى ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾(٤).

---

(١) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ٥٥٤/٧).

(٢) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ٥٥٣/٧).

(٣) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلث واحدة: ٥٥٤/٥).

(٤) (سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب بقية نسخ المراجعة: ٣٠٥/١-٣٠٦، إمداديه).

''حضرت رکانہ نے فرمایا: میں نے بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے معلوم ہے، پھر بھی رجوع کرلو، اس کے بعد یہ آیت تلاوت فرمائی: ﴿یاأیها النبی إذا طلقتم النساء فطلقو هن لعدتهن﴾''.

جواب: علامہ نووی رحمہ اللہ اس کے متعلق فرماتے ہیں: "وأما الروایة التی رواها المخالفون أن رکانة طلق ثلاثاً، فجعلها واحدةً، فروایة ضعیفة عن قوم مجهولین"(١).

''تین طلاقوں کو ایک شمار کرنے والے حضرات جو روایت نقل کرتے ہیں کہ حضرت رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں اور نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے انہیں ایک شمار کیا تو یہ روایت ضعیف ہے، اس کے رواۃ بھی مجہول ہیں''۔

٢- علامہ بیہقی اسی روایت کو "عن محمد بن إسحق، عن داؤد بن حصین، عن عکرمة، عن ابن عباس" کی سند سے روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وهذا الإسناد لا تقوم به حجة مع ثمانیة رووا عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما فتیه بخلاف ذلك، ومع روایة أولاد رکانة أن طلاق رکانة کان واحدةً"(٢).

''یہ سند قابل اعتماد نہیں خاص کر کہ آٹھ راوی حضرت ابن عباس کا فتویٰ اس کے خلاف نقل کرتے ہیں اور مزید یہ کہ حضرت رکانہ کی اولاد (گھر کی شہادت) بھی یہ روایت کرتی ہے کہ حضرت رکانہ نے ایک طلاق دی تھی''۔

٣- حضرت رکانہ نے تین طلاقیں نہیں دی تھیں، اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے رجوع کا حکم دیا تھا، "ابوداؤد" میں ہے: "عن یزید بن رکانة، عن أبیه، عن جده "أنه طلق امرأته البتة، فأتی رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم، فقال: ماأردت؟ قال: واحدةً، قال: آلله؟ قال: آلله، قال: هو علی ماأردت".

قال أبوداؤد: وهذا أصح من حدیث ابن جریج "أن رکانة طلق امرأته ثلاثاً"؛ لأنهم أهل

(١) (شرح النووی، کتاب الطلاق، باب طلاق الثلث: ١/٤٧٨، قدیمی).

(٢) (السنن الکبری للبیهقی، کتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ٧/٥٥٥).

بتہ، وهم أعلم به، وحديث ابن جريج رواه عن بعض بني رافع، عن عكرمة، عن ابن عباس"(۱).

''حضرت رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق دی، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے پوچھا کتنی طلاقوں کا ارادہ تھا؟ حضرت رکانہ نے جواب دیا ایک طلاق کا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا حلفیہ کہتے ہو، حضرت رکانہ نے کہا: حلفیہ کہتا ہوں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جتنی طلاقوں کا تم نے ارادہ کیا اتنی ہی واقع ہوئیں۔

امام ابوداؤد فرماتے ہیں: یہ حدیث ابن جریج کی روایت کردہ حدیث سے اصح ہے جس میں ہے کہ ''رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں''۔ یہ حدیث اس لئے اصح ہے کہ اس کے راوی خود حضرت رکانہ کے اہل خانہ ہیں اور وہ اس معاملے کو زیادہ جانتے ہیں کہ رکانہ نے کتنی طلاقیں دیں؟ جب کہ ابن جریج کی حدیث کے رواۃ بعض بنی رافع مجہول ہیں''۔

ایک طلاق کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے حاکم نے نقل فرمایا: "فطلقها الثانية في زمن عمر والثالثة في زمن عثمان"(۲).

## فتاویٰ صحابہ

صحابہ کرام کے فتاویٰ بھی یہی ہیں کہ مجلس واحدہ میں دی گئی تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔

## حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

"وكان ابن عمر إذا سئل عن ذلك، قال لأحدهم: إن كنت طلقتها ثلاثاً فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيرك، وعصيت الله عزوجل فيما أمرك من طلاق امرأتك"(۳).

''حضرت ابن عمر سے جب مجلسِ واحد کی تین طلاقوں کے متعلق پوچھا جاتا تو آپ فرماتے اگر تم نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں تو یقیناً وہ تم پر حرام ہوگئی جب تک کسی اور سے نکاح نہ کرے۔ اس طرح طلاق دینے میں تم نے اللہ کے حکم کی بھی نافرمانی کی''۔

---

(۱) (سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب في البتة: ۱/۳۰۷-۳۰۸، إمداديه).

(۲) (المستدرك للحاكم، كتاب الطلاق: ۲/۲۱۸، دار الكتب العلمية).

(۳) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۷/۵۴۲، دار الكتب العلمية بيروت).

## حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ

"عن مجاهد، قال: كنت عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فجاءه رجل، فقال: إنه طلق امرأته ثلاثاً، فسكت حتى ظننا أنه رادها إليه، ثم قال: ينطلق أحدكم فيركب الحموقة، ثم يقول: يا ابن عباس يا ابن عباس وإن الله جل ثناءه قال: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾ وإنك لم تتق الله، فلا أجد لك مخرجاً، عصيت ربك، وبانت منك امرأتك"(۱).

''مجاہد فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباس کی خدمت میں حاضر تھا ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، حضرت ابن عباس نے اس پر سکوت اختیار کیا۔ ہم نے یہ خیال کیا کہ شاید وہ اس عورت کو واپس اسے دلانا چاہتے ہیں، مگر ابن عباس نے فرمایا تم خود حماقت کا ارتکاب کرتے ہو اور پھر کہتے ہو اے ابن عباس! اے ابن عباس! بات یہ ہے کہ جو شخص خدا تعالیٰ سے نہ ڈرے تو اس کے لئے کوئی راہ نہیں نکل سکتی۔ تم نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے تو اب تمہارے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں، تمہاری بیوی اب تم سے بالکل علیحدہ ہو چکی ہے''۔

"عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في رجل طلق امرأته ألفاً، قال: أما الثلاث فتحرم عليك امرأتك، وبقيتهن عليك وزر، اتخذت آيات الله هزواً"(۲).

''حضرت سعید بن جبیر فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے ہزار طلاقیں دینے والے شخص کو کہا کہ تین طلاقوں سے تو تمہاری بیوی تم پر حرام ہو گئی، باقی تمہارے لئے وبال جان ہیں کہ تم نے اللہ کی آیات کے ساتھ مذاق کیا''۔

"عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في مائة، قال: سبع وتسعون اتخذت آيات الله هزواً"(۳).

---

(۱) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۲/۷ ٥٤٤، دار الكتب العلمية بيروت).

(۲) (أيضاً).

(۳) (أيضاً).

## حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

عن مسروق، قال: سأل رجل لعبد الله رضی الله تعالی عنه، فقال: رجل طلق امرأته مائة، قال: بانت بثلاث، وسائر ذلك عدوان"(۱).

"مسروق فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے پوچھا کہ اگر کوئی سو طلاقیں دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ تین سے جدائی اور باقی وبال جان ہیں"۔

"عن علقمة، قال: جاء رجل إلى عبدالله، فقال: إني طلقت امرأتي مائة، قال: بانت منك ثلاث، وسائرهن معصية"(۲).

"علقمہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دی تھیں، آپ نے فرمایا: تین سے جدائی ہوگئی اور باقی وبال جان ہیں"۔

## حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

عن حميد بن واقع بن سحبان أن رجلاً أتى عمران بن حصين رضي الله تعالى عنه —وهو في المسجد— فقال: رجل طلق امرأته ثلاثاً وهو في مجلس، قال: أثِم بربه، وحرمت عليه امرأته، قال: فانطلق الرجل، فذكر ذلك لأبي موسى رضي الله تعالى عنه، يريد بذلك عيبه، فقال: ألا ترى أن عمران بن حصين قال كذا وكذا، فقال أبو موسى: أكثر الله فينا مثل أبي نجيد"(۳).

"حضرت عمران بن حصین مسجد میں تشریف فرماتے کہ ایک شخص آیا اور اس نے یہ سوال کیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی ہیں، اب وہ کیا کرے؟ حضرت عمران نے فرمایا کہ اس نے رب کی نافرمانی کی ہے اور اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی، سائل وہاں سے چل کر حضرت ابوموسیٰ اشعری کے پاس پہنچا اور اس خیال سے ان سے بھی

---

۱) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۵۴۴/۷، دار الكتب العلمية بيروت).

۲) (أيضاً).

۳) (أيضاً).

سوال کیا کہ شاید وہ اس کے خلاف فتویٰ دیں، مگر حضرت ابوموسیٰ نے حضرت عمران بن حصین کی تائید کی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہم میں ابونجید جیسے آدمی مزید پیدا فرمائے"۔

## حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

"عن حبيب بن أبي ثابت، عن بعض أصحاب، قال: جاء رجل إلى علي رضي الله تعالى عنه، فقال: طلقت امرأتي ألفاً، قال: ثلاث تحرمها عليك، واقسم سائرها بين نسائك"(۱).

"ایک شخص حضرت علی کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی ہیں، انہوں نے فرمایا: تین طلاقیں تو اس کو تجھ پر حرام کر دیتی ہیں اور باقی ماندہ طلاقیں اپنی دوسری بیویوں میں تقسیم کردو"۔

## حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

عن قيس بن أبي حازم، قال: سأل رجل المغيرة بن شعبة -وأنا شاهد- عن رجل طلق امرأته مائة، قال: ثلاث تحرم، وسبع وتسعون فضل"(۲).

"حضرت قیس بن حازم فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے میری موجودگی میں پوچھا کہ اگر کوئی بیوی کو سو طلاقیں دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے جواب دیا: تین طلاقوں نے اسے حرام کر دیا اور باقی ستانوے زائد ہیں"۔

## حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل و فتویٰ

عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله تعالى عنه، فلما قتل علي رضي الله تعالى عنه، قالت: لتهنئك الخلافة، قال: لقتل علي تظهرين الشماتة! اذهبي فأنت طالق يعني ثلاثاً، قال: فتلفعت بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث إليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها الرسول، قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها، بكى ثـ

---

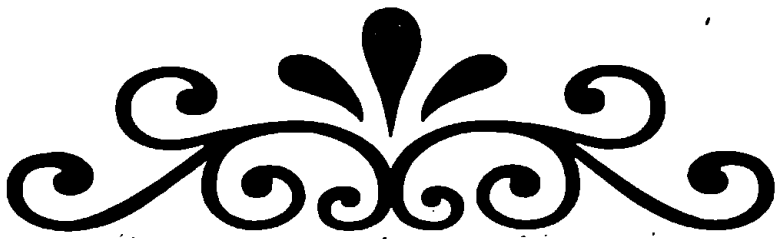
(۱) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۵۴۸/۷، دار الكتب العلمية بيروت)

(۲) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۵۴۹/۷، دار الكتب العلمية بيروت)

قـ : لولا أني سمعت جدي أو حدثني أبي أنه سمع جدي يقول: "أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الأقراء أو ثلاثاً مبهمةً لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره"، لراجعتها"(۱).

"عائشہ خثعمیہ حضرت حسن کے نکاح میں تھیں، جب حضرت علی شہید ہوگئے اور حضرت حسن کے ہاتھ پر لوگوں نے بیعت کر کے ان کو امیر المومنین منتخب کیا تو حضرت حسن کی بیوی عائشہ خثعمیہ نے اپنے خاوند سے کہا کہ اے امیر المؤمنین! آپ کو آپ کی خلافت مبارک ہو، اس پر حضرت حسن نے فرمایا کہ کیا یہ مبارک باد حضرت علی کی شہادت پر ہے؟ تو اس پر خوشی کا اظہار کر رہی ہے؟ جا تجھے تین طلاقیں ہیں۔ اس نے اپنی عدت کے کپڑے اوڑھ لئے اور وہیں عدت گزاری، جب عدت ختم ہوئی تو حضرت حسن نے انہیں ان کا باقی مہر (جو ابھی تک ادا نہیں کیا تھا) دیا اور مزید دس ہزار درہم بھی دیئے۔ جب یہ رقم انہیں ملی تو کہنے لگیں: جدا کرنے والے پیارے کے مقابلے میں یہ مال کم ہے"۔ اس پر حضرت حسن کے آنسو نکل آئے اور فرمایا: اگر میں نے اپنے نانا جان محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ نہ سنا ہوتا یا یہ فرمایا کہ میرے والد ماجد حضرت علی نے اگر نانا کی یہ حدیث نہ سنائی ہوتی "جو شخص اپنی بیوی کو ایک دفعہ تین طلاقیں دے دے یا تین طہروں میں تین طلاقیں دے تو وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوتی تاوقتیکہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے" تو میں ضرور اس کی طرف رجوع کر لیتا"۔

☆......☆......☆......☆......☆

(۱) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۷/۰۰۵، دار الكتب العلمية بيروت.

# صفاتِ باری تعالیٰ

# صفاتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ

صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ عقیدے کا مسئلہ ہے۔ صفت اور وصف اگرچہ لفظ کے اعتبار سے دو ہیں لیکن درحقیقت یہ ایک ہی شے ہے۔ ان میں صرف اعتباری فرق ہے۔ وصف واصف کا فعل ہے اور صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

میں بیان کررہا ہوں کہ اللہ اکبر، اللہ سمیع، اللہ بصیر. یہ بیان کرنا وصف ہے اور میں واصف ہوں، برخلاف صفت کے کہ صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو۔ اللہ سمیع، اللہ بصیر، اللہ حی. حیاۃ سمع اور بصر اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔

صفت کہتے ہیں "مایتصف بالموصوف". اس لئے محدثین حضرات نے جہاں پر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کا مسئلہ بیان کیا ہے تو باب قائم کیا: "باب صفۃ صلوۃ النبی" مطلب یہ ہے کہ یہ صفات صرف نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہیں، ہم تو صرف واصف ہیں۔



### صفات ثبوتیہ وسلبیہ

حقیقت میں صفات ثبوتیہ صفت ہیں، صفات سلبیہ حقیقتاً صفت نہیں ان کو مجازاً وتسامحاً صفت کہا جاتا ہے، کیونکہ صفت کہتے ہیں: "مایتصف بالموصوف" جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، اگر کوئی کہے "اللہ لیس بجوھر، اللہ لیس بجسم" یہ صفت کی نفی ہورہی ہے۔ صفت کا ثبوت تھوڑا ہی ہوا۔ صفات ثبوتیہ مقدم اور سلبیہ مؤخر ہوتی ہیں پھر صفات سلبیہ کو ہماری کتابوں میں مقدم کیا گیا ہے یہ بھی تسامحاً ہے۔

شرح العقیدۃ الطحاویہ میں ہے: "ولا شیئ یعجزہ لکمال قدرتہ قال تعالیٰ: ﴿إن اللّٰہ علی کل شیءٍ قدیر﴾ ...... فھذا النفی لثبوت کمال ضدہ، وکذلک کل نفی یأتی فی صفات اللّٰہ تعالیٰ فی الکتاب والسنۃ إنما ھو لثبوت کمال ضدہ، کقولہ تعالیٰ: ﴿ولا یظلم ربک﴾ أحداً لکمال عدلہ. ﴿لایعزب عنہ مثقال ذرۃٍ فی السموات ولا فی الأرض﴾ لکمال علمہ ﴿وما مسَّنا من لغوب﴾

لکمال قدرته ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ لكمال حياته وقيوميته، ﴿لا تدركه الأبصار﴾ لكمال جلاله وعظمته وكبريائه. وإلا فالنفي الصرف لا مدح فيه"(۱).

صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو اور سلب مسلوب عنہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ سلب تو عدم ہے وہ صفت کیا بنے گا۔

یہ صفات نفی والی ہیں، اس لئے اس میں تاویل کرتے ہیں کہ نفی صفت نہیں بلکہ اس نفی کی ضد اور جانب مخالف کو ثابت کریں گے اور وہ صفت ہوگی۔ جیسا کہ قرآن کے بارے میں ہے: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾. عدم الریب اور نفی الریب یہ قرآن کی صفت نہیں بلکہ اس کی ضد اور جانب مخالف قرآن کا کامل ہونا صفت ہے کہ یہ کتاب کامل ہے۔

علامہ ابو العز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، فلا يُمدَحُ به، وإنما يُمدَحُ الرب تعالى بالنفي إذا تضمّن أمراً وجودياً، كمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته وإلهيته وقهره، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال صمديته وغناه، ونفي الشفاعة عنده إلا بإذنه كمال توحُّده وغناه عن خلقه، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمن كمال علمه وإحاطته، ونفي المثل المتضمن لكمال ذاته وصفاته"(۲).

> "تعریف صفات ثبوتیہ سے ہوتی ہے نہ ہونا کمال نہیں، لہٰذا اس سے تعریف بھی نہیں ہوتی، البتہ اگر نفی کسی امر وجودی کو متضمن ہو تو اس کے ذریعے تعریف کی جاتی ہے، جیسے اونگھ و نیند کی نفی کمال قیومیت کو متضمن ہے، نفی موت کمال حیات کو متضمن ہے، نفی تھکاوٹ و تھکان کمال قدرت کو متضمن ہے، نفی شریک و زوجہ و ولد کمال ربوبیت والٰہیت و قہر کو متضمن ہے، نفی اکل و

(۱) (شرح العقيدة الطحاوية: ٤٩، الجامعة الستارية).

(۲) (شرح العقيدة الطحاوية: ۱۲۳، الجامعة الستارية).

شرب بے پروائی وغناء کو متضمن ہے، نفی شفاعت بدون اجازت کمال وحدانیت کو متضمن ہے، نفی ظلم کمال علم وعدل وغناء کو متضمن ہے، نفی نسیان وخفاء کمال علم واحاطے کو متضمن ہے، نفی مثل کمال ذات وصفات کو متضمن ہے''۔

**اعتراض:** ہماری کتابوں پر غیر مقلدین کا اعتراض ہوتا ہے کہ تمہاری عقائد کی کتابوں میں لکھا ہے: اللہ لیس بجوھر ، اللّٰہ لیس بجسم. ان کا ثبوت کہاں سے ہے؟

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ نفی تو قرآن میں بھی موجود ہے لیکن نفی حقیقت میں صفت نہیں، اس کی جانب مخالف اور ضد صفت ہے، اسی طرح ہماری کتابوں میں جو سلبی صفات کا ذکر ہے ان سے بھی ان صفات کی ضد کو ثابت کرتے ہیں۔ لیس بجوھر . کہ اللہ جوہر نہیں، اس کی ضد کمال ہے، اس کو ثابت کرتے ہیں۔

نفی اور اثبات دونوں قرآن میں موجود ہیں۔ سلب ونفی صفت نہیں، جانب مخالف اور ضد کو ثابت کرتے ہیں وہ صفت ہوتی ہے۔ سلف کا طریقہ یہ تھا کہ وہ صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے بیان کرتے تھے اور صفات سلبیہ کو اجمالاً لیکن خلف میں اس کا عکس ہونے لگا، انہوں نے صفات سلبیہ کو بڑی تفصیل سے بیان کرنا شروع کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فرق باطلہ کا رواج زیادہ ہو گیا، اس لئے صفات سلبیہ کو تفصیل سے بیان کیا۔ باقی نفی کو صفت کوئی بھی نہیں کہتا اور اگر کہا ہے تو تسامحاً اور مجازاً کہا۔

اسی وجہ سے ''شرح العقیدۃ الطحاویہ'' میں صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے اور سلبیہ کو اجمال سے بیان کیا (۱)۔

جیسا کہ ایک آدمی بادشاہ کو کہے کہ انت لست بحجام. کہ تو حجام نہیں، تو کپڑے بننے والا نہیں وغیرہ بادشاہ کہے گا کہ اس کا دماغ خراب ہو گیا ہے اور اگر کہے کہ تو عادل ہے، پھر یہ صفت ہو گی۔

منفیات اور سلبیات یہ علامات تو ہیں لیکن صفت نہیں۔ جیسا کہ الاسم مادل علی معنی فی نفسہ الخ اور الفعل مادل علی معنی فی نفسہ اور حرف وہ ہے کہ اس میں فعل اور اسم کی علامات میں سے کوئی علامت نہ ہو۔ تو نہ ہونا ہی اس کے حرف ہونے کی علامت ہے۔

## صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں

صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں ماورد بہ الشرع. شریعت نے جن صفات کا اطلاق اللہ پر کیا ہے خواہ نفیاً ہو

---

(۱) (ص: ۵۰، شرح العقیدۃ الطحاویۃ، الجامعۃ السلفیۃ).

یا اثباتاً وہ اطلاق ہم کریں گے ورنہ نہیں۔ ضابطہ تو یہی ہے لیکن اس کے باوجود صفات غیر منصوصہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، ابن ابی العز "شرح العقیدۃ الطحاویہ" میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں:

"أما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها لاتطلق حتى ينظر في مقصود قائلها. فإن كان صحيحاً قُبل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص دون الألفاظ المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المرادوالحاجة"(۱).

"وہ الفاظ جن کے بارے میں نفی اور اثبات وارد نہ ہو، ان کا اطلاق نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے قائل کی مقصود اور غرض کو دیکھ لیا جائے، اگر مقصود صحیح ہو تو قبول کیا جائے گا، پھر بھی مناسب یہ ہے کہ الفاظ منصوصہ کے ساتھ تعبیر کی جائے نہ کہ الفاظ مجملہ کے ساتھ مگر جب ضرورت ہو اس وقت اطلاق کیا جائے گا ان قرائن کے ساتھ جو مراد اور حاجت کو واضح کردیں"۔

حاصل یہ ہوا کہ اگر قائل کسی چیز کا اطلاق اللہ پر کرتا ہے خواہ نفیاً ہو یا اثباتاً اور مقصود اس کا درست ہو تو وہ اطلاق کرسکتا ہے، اگرچہ اس لفظ کا اطلاق شریعت نے نہ کیا ہو۔ اگر اس لفظ کا مقصود درست نہ ہو تو اس کا اطلاق نہیں کرسکتا: "والمحدث للعالم هو الله"۔ محدث کے لفظ کا اطلاق قرآن وسنت میں نہیں لیکن قائل کی مراد و مقصد صحیح ہے، لہٰذا اس لفظ کا اطلاق بھی درست ہے۔ اسی طرح منشی (اگرچہ اس کا اطلاق حنیفہ کے نزدیک نہیں کیا جاتا) تاہم پھر بھی ان سے اجتناب کرنا چاہیے اور ان صفات کا اطلاق کیا جائے جن کا اطلاق شریعت نے کیا ہے۔

اس لئے "شرح عقائد" اور دوسری عقائد کی کتابوں پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ "المحدث للعالم هو الله" کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے اور "الله قديم" کیوں کہا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کی اجازت مل گئی ہے چونکہ ان الفاظ کا مقصود درست ہے اور صحیح ہے اس لئے اطلاق ہوسکتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "باب الأخبار أوسع من باب الصفات". اخبار کا باب صفات کے باب سے وسیع ہے۔ اس لئے ہم بھی خبر دے رہے ہیں۔ ..

## قدیم کے بارے میں البانی کا قول

"اللہ قدیم"، "عقیدۃ الطحاویہ" میں موجود ہے، علامہ ناصر الدین البانی لفظ "قدیم" کے متعلق فرماتے ہیں

(۱) (شرح العقيدة الطحاوية، ص: ۱۵۲، الجامعة الستارية).

"علم أنه ليس من أسماء الله تعالى القديم، وإنما هو من الاستعمال القديم؛ فإن القديم في لغة لعرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره، فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا جديد للحديث. لم يستعملوا هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره ولا فيما لم يسبقه عدم كما قال تعالى: ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾. والعرجون القديم التي يبقى إلى حين وجود عرجون الثاني، فإذا وجد الثاني قيل للأول القديم، وإن كان مسبوقاً بغيره كما حققه شيخ الإسلام في "مجموعة الفتاوى": ۱/ ۲٤، والشارح في شرحه، لكن أفاد الشيخ ابن مانع هنا فيما نقله عن ابن القيم في "البدائع" أنه يجوز وصفه سبحانه تعالى بالقديم بمعنى أنه يخبر بذلك، وباب الأخبار أوسع من باب صفات التوقيفية، قلت: ولعل هذا هو وجه استعمال شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الوصف في بعض أحيان كما سيأتي فيما علقه"(۱).

اس پوری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قدیم کا ثبوت اگر چہ قرآن وسنت سے نہیں لیکن اس کا اطلاق بایں طور پر کیا جائے کہ اس کے ذریعے سے خبر دی جائے، اور باب الاخبار باب الصفات توقیفیہ سے وسیع ہے۔ آخر میں کہا ہے کہ ابن تیمیہؒ نے بھی بعض مقامات پر قدیم کا اطلاق کیا ہے۔ تو پھر ہوسکتا ہے کہ ان کی مراد بھی یہی ہو یعنی "باب الأخبار أوسع من باب الصفات".

اسی طرح ہم بھی کہتے ہیں کہ "شرح عقائد"، "شرح المواقف"، "شرح فقہ الاکبر" وغیرہ میں جن صفات کا اطلاق کیا گیا ہے، یہ باب الاخبار کے قبیل سے ہیں، لہٰذا "الله قديم" کی مراد درست ہے، کیونکہ اس کا معنی ہے "هو الأول والآخر". لہٰذا اس کا اطلاق کیا جائے گا۔

غیر مقلدین کو لفظ "محدث، قدیم" وغیرہ تو نظر آتے ہیں لیکن جنہیں وہ اپنا امام تسلیم کرتے ہیں، ان کے قول نظر نہیں آتے، جنہوں نے اللہ پر جسم کا اطلاق کیا ہے، اگر چہ ان کی مراد درست ہوگی التزاماً وہ تجسیم کے قائل نہیں، صرف لزوماً تجسیم ثابت ہوتی ہے، لیکن جسم کا لفظ ہی بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔

## چند عبارات جن میں ذکر کیا گیا ہے کہ جسم کا اطلاق ان معانی کی صورت میں ہوسکتا ہے

"وإن أراد نفي ما ثبت بالنصوص وحقيقة العقل أيضا مما وصف الله به نفسه ورسوله به فهذا

---

(۱) تعليق العلامة الألباني على العقيدة الطحاوية: ۱۹، مكتبه احتشاميه آسياء آباد تربت).

حق وإن سمي ذلك تجسيماً ...... وهكذا ثبت لفظ الجسم إن أراد بإثباته ما جاءت به النصوص.

صوبتنا معناه وإن أراد بلفظ الجسم مايجب التنزيه عن مماثلة المخلوقات رد دنا ذلك عليه"(۱).

الله سميع ، الله بصير. ان کا اطلاق ہوا ہے اور لفظ جسم کا اطلاق اگر چہ صحیح معنی میں کیا ہے لیکن یہ لفظ ہی بدنام ہے اور محدث کا لفظ بدنام نہیں۔ جب ان سے ایسے الفاظ کا صدور ہوتا ہے تو ان کو درست کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ "باب الأخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية". ہم مانتے ہیں کہ باب الاخبار وسیع ہے لیکن جسم کا لفظ ہی بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔

## افعال کا اطلاق مشتقات کی صورت میں جائز نہیں

جن صفات کا اطلاق مشتقات کی صورت میں ہوا ہے ان کا اطلاق ہم بھی مشتقات کی صورت میں کریں گے لیکن اگر کسی فعل کی صورت میں اطلاق ہوا ہے تو ہم اس کا اطلاق مشتق کی صورت میں نہیں کر سکتے۔

جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾. [آل عمران: ٥٤]. مکر الله . اسی طرح "يضحك الله". یہ سارے افعال ہیں لیکن ہم ان کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق نہیں کر سکتے کہ یوں کہیں الله ماکر. اس کی اجازت نہیں، اس سے اجتناب کرنا ہوگا۔

﴿وأكيد كيدا﴾. [الطارق: ١٦]، اس سے الله كائد. کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت نہیں۔ ﴿سخر الله منهم﴾. اس سے الله ساخر کا اطلاق غلط ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا باب اخبار سے بھی زیادہ وسیع ہے لیکن اس کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

بلکہ جو مشتقات نصوص میں وارد ہیں اور جلالت شان پر دلالت نہیں کرتے ان کا اطلاق بھی جائز نہیں، جیسے ﴿ءأنتم تزرعونه أم نحن الزرعون﴾ [الواقعة: ٦٤]. ﴿والله خير الماكرين﴾ [آل عمران: ٥٤] ﴿إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾ [النساء: ١٤٢]. ﴿والله مخرج ما كنتم تكتمون﴾ [البقرة: ٧٢].

ان آیات کے پیش نظر "الله زارعٌ، الله ماكرٌ، الله خادعٌ" کہنے کی قطعاً اجازت نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ

---

(۱) (الفتاوى الكبرى: ٣٦٩/٦، الأصل التاسع في كونه تعالى متكلماً، المكتبة التجاريه مكة).

رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون في اللفظ الذي يطلق يشعر بالإجلال والتعظيم، وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد" هو ما اتصف به الباري تعالیٰ بمعناه، ولم يرد إذن منه به ولا بما يراد فه، وكان مشعر بالجلال من غير وهم إخلال، واحترز بكونه مشعر بالجلال على نحو الزارع والرامي؛ فإنه لايجوز إطلاقه مع ورود قوله تعالى: ﴿أ أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾ [الواقعة: ٦٤]، وقوله: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال: ١٧]"(١).

"الصواعق المرسلة" میں مختلف عبارتیں ہیں کہ جسم سے اگر تمہاری مراد یہ ہو یا یہ ہو تو پھر لفظ جسم کا اطلاق ہوگا۔ "وإن أردتم بالجسم مايوصف بالصفات ويُرى بالأبصار، ويتكلم ويكلم، ويسمع ويبصر، ويرى ويرضى ويغضب، فهذه المعاني ثابتة لله وهو موصوف بها، فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً"(٢).

مطلب یہ ہے کہ اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ جو صفات کے ساتھ متصف ہو اور آنکھوں کے ذریعہ اس کو دیکھا جائے اور اس سے کلام کیا جائے اور وہ خود کلام کرے تو یہ سارے معانی اللہ کے لئے ثابت ہیں، اس لئے ہم لفظ جسم کے اطلاق کرنے سے نفی نہیں کریں گے۔

ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا لفظ جسم کا اطلاق اللہ پر شرعاً کیا گیا ہے؟

"وإن أردتم بالجسم مايشار إليه إشارةً حسيّةً، فقد أشار أعرف الخلق به بأصبعه رافعاً بها إلى السماء"(٣).

اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جائے تو خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اشارہ کیا ہے۔

"وإن أردتم بالجسم مايقال: أين هو؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين"(٤).

---

(١) (المسايرة لابن الهمام: ٤٠، دار الكتب العلمية).

(٢) (الصواعق المرسلة: ١١٠، دار الكتب العلمية).

(٣) (مختصر الصواعق المرسلة: ١١١، دار الكتب العلمية). (٤) (أيضاً).

اور اگر جسم سے تمہاری مراد کہ جس کے بارے میں این سے سوال کیا جائے تو خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لفظ ''این'' سے سوال کیا۔

اس لئے اللہ مشار الیہ بھی ہے اور اگر اشارہ نہیں کریں گے تو اللہ کا عدم لازم آئے گا، "الصواعق المرسلۃ" میں ہے: "فإن لم يقبل لا هذه ولا هذا فهو عدم محض" (١).

**جواب: ١** - ہم کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے مکان کو ثابت کرنا یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس کو خبر واحد سے نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ علامہ ابن قیم اور ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ خبر واحد مفید للقطعیت ہے (۲)۔ اور مصطلح الحدیث کی تمام کتابوں میں تصریح ہے کہ خبر واحد ظنیت کا فائدہ دیتی ہے۔

**جواب: ۲** - لونڈی والی روایت کو امام احمدؒ نے اپنی ''مسند احمد'' میں ذکر کیا ہے لیکن اس میں لفظ أین کا ذکر نہیں۔ وہاں "أتشهدين" کے الفاظ ہیں (۳)۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس سے سوال کیا کہ کیا اللہ کی وحدانیت اور میری رسالت کی گواہی دیتی ہو؟ اس لونڈی نے کہا: "نعم".

**جواب: ۳** - محمد رسول اللہ پر کتنے لوگوں نے ایمان لایا لیکن کسی سے بھی "أين" کا سوال نہیں کیا۔ اور یہ لونڈی کا واقعہ ہے تو اس کو تو اتر سے ثابت ہونا چاہیے تھا۔

**جواب: ٤** - نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اشارہ کرنا یہ خبر واحد ہے اور چونکہ یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس لئے خبر واحد سے اس کا ثبوت نہیں ہوگا۔

اور یہ کہنا کہ مشار الیہ اگر نہ ہو اور اللہ کی طرف اشارہ نہ کیا جائے تو اللہ کا معدوم ہونا لازم آتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ روح، عقل، ہوا وغیرہ کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا لیکن یہ چیزیں پھر بھی معدوم نہیں۔

اشارہ ممکنات کی طرف ہوتا ہے جو فی المکان ہوں یا جو تحیزات میں ہوں ان کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور جو ماوراء التحيز ہوں ان کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔



(١) (الصواعق المرسلة: ١٦٧، دار الكتب العلمية).

(٢) (مختصر الصواعق المرسلة: ٤٦٨، دار الكتب العلمية).

(٣) (مسند أحمد: ٤/٤٨٥، إحياء التراث العربي).

مکان ایک تعریف یہ ہے کہ جسم حاوی کی سطح باطن جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو۔ یہ سلسلہ فلک الافلاک تک ہے اور اس سے اوپر چیز ہے اور اس سے اوپر نہ خلا ہے اور نہ ملاء۔ وہ اشارہ کو قبول نہیں کرتا۔

اور دوسری تعریف الفراغ المتوهم الذی یشغله الجسم۔

یہ تعریف تو یہاں پر مراد نہیں ہو سکتی یہ تو جسم کو مستلزم ہے اور مشائین کی تعریف مراد لے لو تو متمکنات اور متحیزات کی طرف اشارہ ہو جائے گا، لیکن اس سے ماوراء التحیز کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا اور اشارہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ معدوم نہیں ہوتا۔

## ایک اور عبارت

"وإن أردتم بالجسم ماله وجه ويدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وبيديه وسمعه وبصره"(۱).

"اگر تمہاری مراد جسم سے یہ ہے کہ جس کے لئے چہرہ ہو اور دو ہاتھ ہوں اور سمع ہو اور بصر ہو تو ہم اللہ کے چہرے، دونوں ہاتھوں، سمع اور بصر پر ایمان لاتے ہیں"۔

قاعدہ ہے کہ النصوص تحمل علی ظواهرها(۲).

نصوص کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ نص میں ید کا لفظ آ گیا تو اس سے ید ہی مراد ہو گا۔ غیر مقلدین کا مسلک بھی یہی ہے اور یہ تاویل نہیں کرتے اور تاویل کرنا ان کے نزدیک کفر ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ ﴿واصنع الفلك بأعيننا﴾[هود: ۳۷] اس میں تو عین نہیں بلکہ جمع ہے، ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[الفتح: ۱۰] یہاں پر ید آیا ہے نہ کہ یدان۔

﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام﴾. [الرحمن: ۲۶، ۲۷]، صرف چہرہ باقی رہے گا اس کا کیا معنی کریں گے؟ ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص: ۸۸]، اسی طرح ساق اور قدم کے الفاظ بھی ہیں۔ تاویل تو آپ نہیں کرتے پھر ان کا معنی اور مطلب کیا بنے گا؟

مزید یہ کہ علامہ ابن قیم اس بات کے قائل ہیں کہ تقسيم الكلام إلى الحقيقة وإلى المجاز تقسيم

---

(۱)(مختصر الصواعق المرسلة: ۱۱۱، دار الكتب العلمية).

(۲)(كذا في الصواعق المرسلة: ۲۷۴، دار الكتب العلمية).

ساحض(۱).

حقیقت اور مجاز مراد ہی نہیں لیتے اور یہ تقسیم ہی باطل ہے۔ ہمارے ہاں تو یہ تقسیم ہے اور اسی طرح تاویل بھی کی جائے گی۔

﴿ویبقی وجه ربك﴾. اطلاق الجزء وارادة الکل ہے۔ پوری ذات باری تعالی مراد ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔"القول بالمجاز قول مبتدع"(۲).

اگر مجاز قول مبتدع ہے تو قرآن میں ہے: ﴿أولى الأيدى والأبصار﴾[ص: ۴۵] یہاں پر ایدی کا معنی کیا کریں گے۔ علامہ ثناء اللہ امرتسری نے ترجمہ کیا ہے: قوت والے۔ اور جن لوگوں نے ید بمعنی قوۃ کیا ہے وہ ان کے ہاں مشرک ہیں کیونکہ نص کو اپنے ظاہر پر نہیں رکھا۔

شیخ صالح حنبلی ہیں، لکھتے ہیں کہ اللہ کے لئے دو آنکھیں ہیں۔

اور ﴿واصنع الفلك بأعيننا﴾ میں ترجمہ کیا: ہماری دونوں آنکھوں کے سامنے کشتی بنادو۔ اعین جمع ہے لیکن اس کا ترجمہ دو کے ساتھ کیا۔ تو تاویل کردی، اس لئے النصوص تحمل علی ظواہرها کا قاعدہ تب ہے جب تک ظاہر پر حمل ہو سکے، ورنہ تاویل کریں گے۔

﴿وهو معكم أينما كنتم﴾. ہم ترجمہ کرتے ہیں کہ اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے کیونکہ وضع الضمائر للذوات. اور غیر مقلدین نے ترجمہ کیا کہ اللہ کا علم تمہارے ساتھ ہے، ذات نہیں۔ ذات تو عرش پر ہے لیکن اس کا علم زمین پر۔ حالانکہ علم اللہ کی صفت ہے اور باری تعالی کی صفات اس سے جدا نہیں۔ اور ان کے نزدیک جدا ہوگئیں۔

ہمارے لئے تاویل آسان ہے: ﴿وهو معكم﴾ أی: علمه بکم تمہارا علم اللہ کو ہے۔ اب اللہ کا علم اللہ کے ساتھ ہی ہے۔ آپ تاویل تو نہیں کرتے لیکن حذف کرتے ہیں حالانکہ الحذف خلاف الأصل. اگر آپ ہی کی تاویل تسلیم کریں تو سوال یہ ہے کہ علم کی صفت جدا کیسے ہوگئی؟

﴿قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾[النحل: ۲۶] غیر مقلدین نے کہا:

---

(۱) (الصواعق المرسلة: ۲۳۳، دار الكتب العلمية).

(۲) (كذا في الصواعق المرسلة: ۲۳۱، ۲۳۲، دار الكتب العلمية).

ستی عذاب اللہ تاویل کردی۔

اس لئے جسم سے مراد مرکب ہیولہ اور صورت جسمیہ ہو یا کوئی اور، اگر شریعت نے اس کا اطلاق کیا ہے تو صحیح ہے؟ ابن تیمیہ کو جو مجسمہ کہا گیا ہے وہ اسی وجہ سے کہ ان کی کتابوں میں کئی جگہ اطلاق ہوا ہے۔

"ہدیۃ المہدی" میں ہے: "وحكى عن ابن تيمية اللّٰه ينزل كما أنزل من المنبر". اس واقعہ کو ذکر کیا ہے لیکن اس پر رد نہیں کیا (۱)۔

"اللباب" لابن عادل حنبلی میں صفات کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔ اس کی عبارت ملاحظہ ہو: "اختلف العلماء فی أن أسماء اللّٰه تعالى توقيفية أم اصطلاحية؟

قال بعضهم: لايجوز إطلاق شئ من الأسماء والصفات على اللّٰه تعالى إلا اذا كان وارداً فی القرآن والأحاديث الصحيحة، وقال آخرون: كل لفظ يدل على معنى يليق بجلال اللّٰه تعالى وصفته فهو جائزٌ وإلا فلا. وقال الغزالی: الاسم غير والصفة غير، فاسمی محمد واسمك أبوبكر من باب الاسماء، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلاً وفقيهاً وكذا وكذا، إذا عرفت هذا الفرق فيقال: أما إطلاق الاسم على اللّٰه تعالى فلا يجوز إلا عند وروده فی القرآن والخبر، وأما الصفات فإنه لاتتوقف على التوقيف.

واحتج الأولون بأن قالوا: إن العالم له أسماء كثيرة، ثم إنا نصف اللّٰه بكونه عالماً ولا نصفه بكونه طبيباً ولافقيهاً، ولانصفه بكونه متيقناً ولا بكونه متبيناً، وذلك يدل على أنه لا بدله من التوقيف. أجيب عنه فقيل: أما "الطبيب" فقد ورد نقلٌ أنّ أبابكر لما مرض قيل له نحضر الطبيب؟ فقال: الطبيب أمرضنی، وأمّا "الفقيه" وهو أنّ الفقه عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه، وهذا فی حق اللّٰه تعالى محال، وأمّا "المُتَيَقِّنُ" فهو العلم الذی حصل بسبب تعاقب الأمارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع إلى إفادة الجزم، وذلك فی ذات اللّٰه محال. وأمّا "التبين" فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وإنما قلنا إن التبيين عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وذلك لأن التبيين مشتق من البينونة، وهی عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين، فإذا حصل فی القلب

---

(۱) ہدیۃ المہدی: ۱۱، جمیعت اہل سنت لاہور۔

اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت إحدهما عن الأخرى فقد حصلت البينونة، فلهذا السبب سمى ذلك بيانا وتبياناً، ومعلوم أنّ في حق الله تعالى محال.

واحتج المنكرون بأنه لاحاجة إلى التوقيف بوجوه. الأول: أن أسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وأن الشيء من هذا لم يرد في القرآن الكريم ولا في الأخبار مع أن المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها، الثاني: أن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾. والاسم لايحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال. وكل اسم دلّ على هذه المعاني كان اسماً حسناً.

فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكاً بهذه الآية الكريمة.

الثالث: أنه لافائدة له في الألفاظ إلا رعاية المعاني، فإذا كانت المعاني صحيحةً كان المنع من اللفظ المفيد عبثاً، وأما الذي قاله الغزالي حجته أن وضع الاسم في حق الواحد منا يعدُّ سوء أدب ففي حق الله تعالى أولى، وأما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الله سبحانه وتعالى(١).

"اللہ رب العزت کے اسماء توقیفی ہیں یا اصلاحی؟ علماء کا اس میں اختلاف ہے۔

بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک قرآن وحدیث میں تذکرہ نہ ہو کسی بھی اسم یا صفت کا اطلاق اللہ پر کرنا جائز نہیں۔ دوسرے حضرات کا موقف یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جو اللہ رب العزت کی تعظیم پر دلالت کرے، اس کا اطلاق درست ہے۔ اگر تعظیم پر دلالت نہ کرے تو پھر درست نہیں۔

امام غزالی فرماتے ہیں: اسماء وصفات میں تغایر ہے مثلاً میرا نام محمد اور آپ کا ابوبکر اور صفات جیسے کسی انسان کو طویل وفقیہ وغیرہ صفات سے متصف کیا جائے۔ نام ابوبکر ومحمد صفت طویل وفقیہ دونوں میں تغایر ہے۔ اس فرق کے بعد یہ جاننا چاہیے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کسی اسم کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں جب تک قرآن وحدیث میں اس کی تصریح نہ ہو، اور صفات کا اطلاق توقیف پر مبنی نہیں۔

جو حضرات اسماء کے معاملے توقیف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ "عالم" کی کئی تعبیرات ہیں۔

---

(١) (اللباب في علوم الكتاب لابن عادل حنبلي: ١/١٥٤، ١٥٣، دار الكتب العلمية بيروت).

کے باوجود ہم اللہ کو صرف عالم کی صفت سے متصف کرتے ہیں، قدیم، متیقن، متبین کی صفت سے متصف نہیں کرتے معلوم ہوا کہ معاملہ توقیفی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لفظ ''طبیب'' کی تصریح وارد ہے کہ جب حضرت ابو بکر بیمار پڑے تو ان سے کہا گیا کہ طبیب کو بلائیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: طبیب نے ہی مجھے بیمار کیا۔ رہا مسئلہ ''فقیہ'' کا تو متکلم کے کلام کی غرض ومراد سمجھنے کو فقہ کہتے ہیں، یہ اللہ رب العزت کے حق میں محال ہے۔ ''متیقن'' اس تم و کہتے ہیں جو پے در پے کثیر تجربات وعلامات کی بنا پر حاصل ہو کہ ان کے مجموعے سے یقین حاصل ہو جائے، یہ بھی اللہ کے حق میں محال ہے۔ ''تبیین'' پردہ خفاء کے بعد ظہور کا نام ہے کیونکہ تبیین بینونت سے مشتق ہے اور بینونت دو متصل امور میں تفریق کا نام ہے۔ جب ذہن میں ایک صورت کا دوسری سے اشتباہ ہو، اس کے بعد تمیز حاصل ہو تو اسے بیان وتبیان کہتے ہیں، یہ معنی بھی ذات باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

جو حضرات توقیف کے قائل نہیں ان کا کہنا ہے کہ اللہ رب العزت کے اسماء وصفات فارسی، ترکی اور ہندی میں بلانکیر رائج ہیں حالانکہ قرآن وحدیث میں ان کی کوئی تصریح نہیں۔ نیز ارشاد ربانی ہے ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ اسماء کو اسی لئے حسن کہا جاتا ہے کہ اسماء تعریف اور عظمت والی صفات پر دلالت کرتے ہیں، لہٰذا جو بھی اسم ان معانی پر دلالت کرے وہ ''الحسنیٰ'' کا مصداق ہوگا، تو ان اسماء کے اطلاق کا جواز اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں الفاظ کا مقصد معانی کی رعایت ہے۔ جب معانی صحیح ہوں تو لفظ سے منع کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ امام غزالی جو منع کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کسی اسم (غیر مناسب) کی وضع ہمارے حق میں سوء ادب ہے۔ تو اللہ رب العزت کے حق میں بطریق اولیٰ سوء ادب ہوگا۔ صفات کے سلسلے میں ان کی تعبیر مختلف الفاظ سے ہمارے حق میں جائز ہے تو اللہ رب العزت کے حق میں بھی جائز ہے''۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے اسماء توقیفی ہیں یا اصطلاحی؟ اس میں اختلاف ہے۔ (اصطلاحی سے مراد کہ اہل اصطلاح باری تعالیٰ کے لئے مناسب نام تجویز کردیں) تین مذاہب اس میں بیان کئے ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ صرف ان صفات کا اطلاق کیا جائے گا جو قرآن وسنت میں وارد ہوں۔ یہی مذہب غیر متحدین کا ہے لیکن جب پھنس جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ "باب الأخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية".

دوسرے مذہب والے کہتے ہیں کہ ہر وہ لفظ جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اللہ کی ذات اور اس کی صفات کے مناسب ہو، اس کا اطلاق کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں۔

اور تیسرا مذہب امام غزالی کا ہے وہ فرماتے ہیں: اسم اور صفت میں فرق کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ پر صرف ان کا اطلاق ہوسکتا ہے جو قرآن وسنت کے اندر وارد ہوں اور صفات توقیف پر موقوف نہیں۔

## لہ الأسماء الحسنیٰ"

الاسماء یہ موصوف بالمشتق ہے، اس لئے ماخذ اشتقاق اس کی علت ہوگا۔ کل اسم حسن ثابت للہ. ث "إن للہ تسعة وتسعین اسما" صحیح ہے(۱)۔ لیکن جس روایت سے ان کی تعیین کی گئی ہے اس میں کلام کی نش ہے۔ احمد رضا خان نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے ننانوے نام ہیں ان میں سے حاضر وناظر نہیں، لئے اللہ کو حاضر وناظر کہنا درست نہیں بلکہ حاضر وناظر محمد ہے۔

صفات باری تعالیٰ احاطے سے باہر ہیں۔ علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: "قال ابن الخطیب: رأیت فی عن کتب الذکر أن للہ تعالی أربعة آلافِ اسم: ألف منها فی القرآن والأخبار الصحیحة، وألف فی التوراة، وألف منها فی الإنجیل، وألف فی الزبور، ویقال: ألف آخر فی اللوح المحفوظ، ولم إلی عالم البشر"(۲).

> "ابن الخطیب فرماتے ہیں کہ میں نے اذکار کی بعض کتابوں میں دیکھا کہ اللہ رب العزت کے چار ہزار نام ہیں: ایک ہزار قرآن وحدیث میں، ایک ہزار تورات میں، ایک ہزار انجیل، ایک ہزار زبور میں ہیں۔ ان کے علاوہ ایک ہزار لوح محفوظ میں ہیں جن تک بندوں کی رسائی ہی نہیں"۔

صفات کے اندر جو حضرات تاویلیں کرتے ہیں ان کو غیر مقلدین دائرہ اسلام سے خارج سمجھتے ہیں۔ جیسا ہمارے متاخرین علماء نے تاویلیں کی ہیں اور ہمارے اکابرین نے بھی۔ مولانا عبدالحق حقانی نے "عقائد الاسلام" اور "المھند علی المفند" میں بھی متاخرین کے مسلک کو اپنایا گیا ہے۔

تین سو ہجری تک متقدمین کا عرصہ ہے اس کے بعد ساری کتابیں متاخرین کی ہیں۔ پھر تو ساری کتابیں غلط

---

(۱) الصحیح لمسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب فی أسماء اللہ تعالی وفضل من أحصاھا: ۲/۳۴۲، قدیمی).

(۲) اللباب فی علوم الکتاب: ۱/۱۵۵، دار الکتب العلمیة).

ہو جاتی ہیں۔ ”العقیدۃ الاسلامیۃ“ میں عبدالرحمن حسن حبنکۃ نے صفات کے بارے میں چار مذاہب لکھے ہیں (۱):

”الاحتمال الأول وهو أنها مستعملة في ظاهر مدلولها اللغوي الذي يتبادر منه إلى أذهان الناس معنى التجسيم ومشابهة الخالق للمخلوق، وهذا احتمال باطل قطعاً، ولا يقول به إلا المشبهة والمجسمة، ودليل بطلانه ماثبت لدينا من أن الله تعالى ليس له جسم ولا جسد، وليس له من الصفات مايستلزم الجسمية والجسدية، وليس له من الصفات مايتنافى مع أزليته أو مايقتضي كونه حادثاً، ودل على بطلانه من النص قول الله تعالى في سورة الشورى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾“.

”مشبہہ اور مجسمہ کا مذہب ہے کہ صفات اپنے ظاہر مدلول لغوی میں مستعمل ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے لوگوں کے ذہن تجسیم والے معنی اور تشبیہ والے معنی کی طرف جاتے ہیں۔ اس کے بطلان کی دلیل ہمارے پاس موجود ہے، اس لئے کہ اللہ کے لئے نہ جسم ہے اور نہ جسد، اور نہ اللہ کے لئے ایسی صفات ہیں جو جسمیت اور جسدیت کو مستلزم ہوں اور قرآن کی آیت: ﴿ليس كمثله شيء﴾“ بھی اس کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔



دو چیزیں ہیں: مثل اور مِثل۔ مثل کہتے ہیں: ”اشتراك الشيئين في وصف من الأوصاف وفي كيفية من الكيفيات“۔ کسی بھی وصف میں اور کسی بھی کیفیت میں اشتراک ہو، قرآن میں ہے: ﴿مثل الذين حملوا التوراة﴾ [الجمعة: ۵]۔ یہاں پر غباوت میں اشتراک پایا جارہا ہے اور ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة﴾ [البقرة: ۲۶۱] یہاں خیر و فائدے میں اشتراک ہے اور مَثَل کی جمع امثال آتی ہے۔ ﴿إلا أمم أمثالكم﴾ [الأنعام: ۳۸] یہاں پر مثل کی جمع ہے نہ کہ مِثل کی۔

اور مثل کہتے ہیں: ”اشتراك الشيئين في النوع“۔ نوع کلی حقیقی ہوتی ہے۔ جنس قریب جزء حقیقی ہے، فصل قریب بھی جزء حقیقی ہے۔ زید، عمر، خالد سارے مثل ہیں، اس لئے کہ انسان کی نوع میں داخل ہیں۔ نوع کا مقتضی ہے: افراد میں کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے، جس طرح کہ ایک بڑا آدمی حیوان ناطق ہے اسی طرح آج کا بچہ بھی حیوان ناطق ہے، یہ نہیں کہ بڑا آدمی تو کامل حیوان ناطق ہو اور بچہ ناقص حیوان ناطق۔

(۱) العقيدة الإسلامية، التعرض للمتشابهات في صفات الله تعالى، ص: ۲۴۷، ۲۵۰، دار القلم دمشق.

﴿إنما أنا بشر مثلكم﴾. أنا شريك معكم في الإنسانية. انسانیت میں برابر ہیں لیکن فرق ہے کہ میرے طرف وحی ہوتی ہے اور تمہاری طرف وحی نہیں ہوتی۔ ہم نبی کو اپنے جیسا بشریت اور انسانیت میں کہتے ہیں نہ کہ باقی اوصاف میں۔

کہتے ہیں کہ ﴿ليس كمثله شئ﴾ میں کاف زائد ہے۔ جواب یہ ہے کہ "کاف" زائد نہیں کاف "مثل" کے معنی ہے۔ معنی یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ نوع میں کوئی شریک نہیں، لیکن اگر فرض کرلو کہ اس کا کوئی مثل ہو تو اس کے مثل کا مثل بھی دنیا میں نہیں ملے گا، جب مثل کا مثل نہیں ملے گا تو خود بطریق اولیٰ نہیں ملے گا۔

## الاحتمال الثانی

"وهو أن هذه النصوص مستعملة على وجه الحقيقة وفق دلالة لغوية صحيحة تليق بجلال الله عزوجل لا تشبيه فيها ولا تجسيم، والألفاظ اللغوية المستعملة فيها تطلق ويراد بها معنىً أعلى يليق بجلال الله [ سبحانه وتعالى]، وتطلق ويراد بها معنىً أدنى يناسب واقع حال المخلوقات الحادثة، وهذا الاحتمال لااعتراض عليه مطلقاً من جهة العقيدة ولا من جهة العقل، وهو الأحق بأن يستمسك به ...... كإطلاق لفظ الذات ولفظ الوجود ولفظ الحياة ولفظ الرحمة، ونظير ذلك لفظ العلم ولفظ القدرة، فهي في معانيها الدنيا: تطلق ويراد بها ما يناسب ماعليه المخلوقات من صفات، وفي معانيها العليا: تطلق ويراد بها ما يناسب صفات الله جل وعلا، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الذي نصره ابن تيمية وابن القيم ومن تبعهما، وهي طريقة المحدثين وكثير من أهل السنة والجماعة".

عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ نصوص حقیقتاً دلالت لغویہ کے موافق ان معانی میں استعمال ہوں گے جو اللہ کی ذات کے مناسب ہوں، نہ ان میں تشبیہ ہو اور نہ تجسیم۔ جو الفاظ لغویہ باری تعالیٰ کے لئے استعمال ہوں گے ان کا اطلاق کیا جائے گا اور ان سے وہ معنی مراد لیا جائے گا جو اللہ کی ذات کے مناسب ہو اور جب غیر اللہ کے لئے استعمال ہوں تو ان سے وہ معنی مراد لیے جائیں گے جو مخلوقات کے مناسب ہوں۔

جیسا کہ "وجہ" آگیا یا "ید" آگیا، تو وجہ اور ید کا ایک معنی کامل ہے جو اللہ کے مناسب ہے، اسی طرح وجہ، ید مخلوقات کے لئے بھی ہیں لیکن معنی ادنیٰ مراد ہوں گے۔ اس صورت میں مشابہت کہاں لازم آتی ہے؟ جیسے

۔انسان کا چہرہ بھی ہے اور گدھے کا چہرہ بھی ہے، لیکن اس کی وجہ سے تشبیہ لازم نہیں آتی، جب مخلوقات میں نہیں تو اللہ کی ذات میں کیسے آئے گی؟

اشتراک لفظی میں لفظ ایک ہوتا ہے لیکن معانی جدا جدا اور تعدد وضع ہوتا ہے۔ "مابہ الاشتراک" معناً نہیں ہوتا لیکن لفظاً ہوتا ہے، جیسا کہ "قرء" کا لفظ ایک ہے لیکن حیض اور طہر کے معنی میں آتا ہے، ان میں معناً اشتراک نہیں لیکن لفظاً ہے۔

اور اشتراک معنوی میں لفظ کو ایک مفہوم کلی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور اس مفہوم کلی کے تحت کئی افراد ہوتے ہیں اور یہ مفہوم اُن پر کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے۔ انسان کی وضع حیوانِ ناطق کے لئے کی گئی ہے، اس کے تحت بہت سارے افراد آتے ہیں اور حیوان ناطق اُن پر کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے۔

له يد لا كيدنا، له وجه لا كوجهنا. ان ساری صفات میں اشتراک لفظی تو ہے، اشتراک معنوی نہیں۔

## والاحتمال الثالث

"أن هذه النصوص مستعملة على وجه الحقيقة لا المجاز استعمالاً شرعياً في معانٍ تليق بجلال الله سبحانه وتعالى، وذلك بحسب الاصطلاح الشرعي أي: إن لله تعالى صفات خاصة، فمنها مثلاً صفة اسم اسمها "اليد" حملاً للنص على ماورد فيه دون تاويل، ولكن مع نفي المعنى الذي يتبادر لأذهان الناس ممالا يليق أن يكون صفةً للخالق سبحانه وتعالى، ومنها صفة اسمها "الاستواء" وصفة أخرى اسمها "العين"، وهكذا إلى آخر ماورد من نصوص متشابهةٍ من هذا النوع. فهي صفات لله تعالى مستعملة في الاصطلاح الشرعي لحقائق شرعية يعلمها الله، ولها آثار يمكن أن نفهمها وليست مستعملة للدلالة على المعاني التي تدل عليها أوضاعها اللغوية. فليست بالنسبة إلى صفة اليد مثلاً كما نعرف من معناها في وضعها اللغوي، وهي أنها العضو المعروف من الجسد وليست بالنسبة إلى صفة "الاستواء" هو مانعرف من معنى الاستواء وهو الجلوس، وليست بالنسبة إلى صفة "العين" هو ما نعرف من معنى حاسة البصر المعروفة، وهكذا فليس المراد من هذه الصفات هو ما يتبادر بوضعها اللغوي المعروف، ولكن لها وضعاً شرعياً آخر يعلمه الله ونحن لا نعلمه على وجه التحديد، وهذا الاحتمال احتمال مرضي لا مانع لها.

وعن أبي عبيد القاسم بن سلّام – فيما ثبت في النصوص من هذه الصفات– قال: هي عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض غير أنا إذا سئلنا عن تفسير ها لا نفسرها، وما أدركنا أحداً يفسر ها، وقال ابن عبدالبر إمام المغرب. روينا عن مالك بن أنس وسفيان الثوري وسفيان ابن عيينه والأوزاعي ومعمر بن راشد في أحاديث الصفات كلهم قالوا: أمروها كما جاء ت".

''الفاظ اپنے شرعی وحقیقی معانی میں اللہ رب العزت کے حال کے موافق معانی میں مستعمل ہیں، مثلاً ایک صفت ید ہے اسے اسی طرح بلاتأویل مانیں گے لیکن اس کے ساتھ اس معنی کی نفی کریں گے جو باری تعالیٰ کے مناسب نہیں، اسی طرح ''استواء، عین'' وغیرہ صفات اپنے حقیقی معنی پر ہیں لیکن ہم ان کی کیفیت سے ناواقف ہیں اور قطعی طور پر ان معانی کی تردید کرتے ہیں جن سے جسمیت وغیرہ کا ثبوت ہو۔ اکثر متقدمین کا یہی مذہب ہے کہ جس طرح صفات وارد ہوتی ہیں اسی طرح ان پر ایمان لایا جائے اور ان کی کیفیت کے پیچھے نہ پڑا جائے''۔

## والاحتمال الرابع

"وهو تاويل هذه النصوص لمعان تحتملها بوجه من وجوه المجاز المعروفة في لسان العربي، والتي استعملها المصدران الشرعيان: القرآن والسنة في كثير من نصوصها، وعلى هذا الاحتمال يمكن تاويل "اليد" مثلاً في قوله تعالىٰ في سورة الفتح: ﴿يدالله فوق أيديهم﴾ بأن المراد من اليد القدرة، وقد استعمل لفظ اليد مجازاً عنها، وهذا استعمال شائع مقبول، ذلك لأن اليد محل لظهورلون من ألوان القدرة، ويمكن تاويل "العين" في قوله تعالىٰ خطاباً لموسى عليه السلام في سورة طٰه: ﴿وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني﴾ بأن المراد من العين أن الله بصير، واستعمل لفظ العين مجازاً عن ذلك، أو أن المراد منها الحفظ...... وقد جرى على هذا الاحتمال كثير من خلف أهل السنة والجماعة، وطريقتهم تسمى "بطريقة التاويل لمعنى يحتمله اللفظ وفق أصول اللغة العربية واستعمالاتها المشهورة". وهي طريقة تجعل النصوص تدلُّ على معانٍ مقبولة في مفاهيم الناس وتصورا تهم عن صفات الله التي هي منزهة عن الجسمية والحدوث ومشابهة الحوادث. وليس من موجب لتضليل أصحاب هذه الطريقة، على اعتبار أن فيها تعطيلاً لصفات

أثبتها الشرع في نصوصه الصحيحة؛ لأنه يقال: إنما يكون التعطيل بعد إثبات معنى الصفة بشكل قطعي، أما حمل النص على بعض احتمالاته المقبولة شرعاً وفق أصول اللغة العربية التي أنزل به القرآن فهو مسلك لاتعطيل فيه. وحين نلاحظ أن كباراً من علماء المسلمين الذين هم مرجع للمسلمين في علوم الفقه والتفسير والحديث قد أخذوا بهذه الطريقة، يتأكد لدينا أن لهم رأياً لايصح أن نضللهم فيه، مادام لهم وجهة نظر ذات حجة، ولها نظائر في الشريعة مما اتفق المسلمون جميعاً عليه. ولئن كانوا مخطئين في هذا، فهم مجتهدون ضمن شروط الاجتهاد المقبول، ولهم أجر على اجتهادهم الذي بذلوه ليصلوا إلى ماينشدون من حق".

''ان الفاظ میں تاویل کی جائے اور ایسے مجازی معنی پر محمول کیا جائے جو قرآن وحدیث اور استعمال عرب کے موافق ہو، مثلاً ''ید'' سے قدرت مراد لی جائے اور لفظ ید سے مجازاً قدرت مراد لینا معروف ہے، اسی طرح ''عین'' سے مراد نگہبانی وحفاظت مراد لینا معروف ہے۔ اہلسنت والجماعت کی بڑی جماعت اسی طریقے پر عمل پیرا ہے۔ اسے تاویل کا طریقہ کہا جاتا ہے، اس طریقے میں نصوص کو ایسے معانی پر محمول کیا جاتا ہے جو مقبول ومعروف ہوں اور ان میں جسمیت وحدوث کا شائبہ بھی نہ ہو۔ جو حضرات اس طریقے پر عمل پیرا ہیں انہیں گمراہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ صفات کو معطل قرار نہیں دیتے بلکہ اصول وقواعد کی روشنی میں کسی احتمال کو اختیار کرتے ہیں، جو ایک جائز بات ہے، خاص کر جب اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ ائمہ حدیث وتفسیر وفقہ نے بھی اسی طریقے کو اختیار کیا ہے تو اس بات کی قطعاً گنجائش نہیں کہ انہیں گمراہ کہا جائے۔ بالفرض اگر یہ غلطی پر ہوں تب بھی یہ مجتہد ہیں اور مجتہد جب غلطی کرے تب بھی ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے''۔

یہ مسلک اکثر اہل سنت والجماعات کا ہے، اور اس کو طریقہ تاویل کہا جاتا ہے، پہلا والا مشبہ اور مجسمہ کا فرقہ ہے، باقی سارے کے سارے اہل سنت والجماعۃ ہیں، تاویل غیر مقلدین بھی کرتے ہیں۔

## حقیقت وکنایہ کا اجتماع جائز ہے

بسا اوقات ایک کلمہ سے ایسا معنی مراد لیا جاتا ہے جس کا وہ کلمہ احتمال رکھتا ہو لیکن اصلی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔ کنایہ میں یہی ہوتا ہے، حقیقت اور کنایہ جمع ہوسکتے ہیں بخلاف مجاز کے اس میں موضع لہ اور اصل مصداق کو

چھوڑنا پڑتا ہے، اس لئے ہمارے اکابرین نے جو"ید" کا معنی قوۃ سے کیا ہے اس سے حقیقی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔

﴿ومما رزقنهم ینفقون﴾ [البقرۃ: ۳]، ایک معنی ہے کہ جو رزق ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں اور صوفیاء نے اس کا معنی عام کیا ہو جو کچھ ہم نے اُن کو دیا علم ہو یا مال۔ علم کے مراد لینے سے مال کی نفی نہیں ہوتی۔

اسی طرح ﴿ویبقی وجه ربك ذوالجلال والإکرام﴾ [الرحمن: ۲۷] میں وجہ سے ذات مراد لینے کی وجہ سے چہرے کی نفی نہیں ہوتی۔

تاویل سے کوئی بھی جماعت پاک نہیں، سب تاویل کرتے ہیں لیکن تاویل ایسی کی جائے جو قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو۔

علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: "فالإجماع منعقد علی أنه سبحانه وتعالی لیس معنا بالمکان والحیز والجهة، فلا بدفیه من التأویل، فإذا جوزنا التأویل فی موضع، وجب تأویله فی سائر مواضع"(۱).

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: "وهذه الآیة من أقوی الدلائل علی نفی التجسیم وإثبات التنزیه؛ لأنه لوکان الله تعالی جسماً، وله وجه جسمانی لکان مختصاً بجانبٍ معینٍ وجهةٍ معینةٍ، ولوکان کذلك لکان قوله: ﴿فأینما تولوا فثم وجه الله﴾ کذباً، ولأن الوجه لوکان محاذیاً للمشرق لاستحال فی ذلك الزمان أن یکون محاذیاً للمغرب أیضاً. وإذا ثبت هذا فلا بد فیه من التأویل، ومعنی وجه الله جهته التی ارتضاها قبلةً وأمر بالتوجه نحوها، أو ذاته نحو ﴿کل شیءٍ هالك إلا وجهه﴾(۲).

علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد جمع فی هذه الآیة بین استوی علی العرش وبین هومعکم، والأخذ بالظاهرین تناقض، فدل علی أنه لابد من التأویل، والإعراض عن التأویل اعتراف بالتناقض - وقد قال الإمام أبو المعالی: إن محمداً صلی الله تعالی علیه وسلم لیلة الإسراء لم یکن بأقرب إلی الله عزوجل من یونس بن متی حین کان فی بطن حوت"(۳).

☆......☆......☆......☆......☆

(۱) (اللباب فی علوم الکتاب، سورة الحدید: ۴۵۶، دار الکتب العلمیة).

(۲) (اللباب، سورة البقرة: ۴۱۵، دار الکتب العلمیة).

(۳) (القرطبی: ۱۵۵/۹، إحیاء التراث العربی).

# صفات حقیقیہ اور اضافیہ کا مسئلہ

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی ''تقریر دل پذیر'' میں بھی اس کا ذکر ہے، اس کے علاوہ ''شرح عقائد'' اور ''شرح مواقف'' سب میں صفات کی تقسیم حقیقی اور اضافی کی طرف کی ہے، غیر مقلدین بھی فی الجملہ اس تقسیم کے قائل ہیں، علامہ عبید الرحمن مبارکپوری فرماتے ہیں: "وإن كانت أصول الصفات الحقيقية سبعة أو ثمانية"(۱).

صفات اضافیہ کو صفات فعلیہ بھی کہا جاتا ہے۔ معتزلہ صفات حقیقیہ و اضافیہ کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ صفات فعلیہ ان صفات کو کہا جاتا ہے: "ماجری فيه النفي والإثبات". جس میں نفی اور اثبات دونوں چل سکتے ہوں، جیسا کہ کہا جائے خلق الله لزيد ولداً ولم يخلق لعمرو، رزق الله زيداً ولم يرزق عمروا. اور صفات ذات وہ صفات ہیں جن میں نفی نہ چل سکے: "ومالا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة".

اہل سنت والجماعۃ ماتریدیہ اور حنفیہ نے یہ تعریف کی کہ صفات حقیقیہ وہ ہیں کہ جن کے ساتھ باری تعالیٰ خود متصف ہو لیکن ان کی ضد کے ساتھ نہ ہو۔ جیسا کہ حی ہے اس کی ضد میت ہے، قدیم کی ضد عجز ہے، سمیع کی ضد صم ہے، بصیر کی ضد اعمی ہے، ان کی ضدوں سے اللہ کی ذات پاک ہے۔

اور صفات اضافیہ وہ ہیں کہ باری تعالیٰ ان کے ساتھ متصف ہو اور ان کی اضداد کے ساتھ بھی، جیسے: رازقیت وعدم رازقیت احیاء، اماتت وغیرہ۔

"وأما عند الأشعرية فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ...... عندنا أن كل ما وصف به، ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، وكل مايجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل"(۲).

---

(۱) (مرعاة المفاتيح، كتاب الصلوة، باب المساجد، الفصل الثاني: ۱/۴۵۴، مكتبة الرحمن السلفية).

(۲) (شرح الفقه الأكبر، ص: ۳۳-۳۴، دار الكتب العلمية)

جیسے قدرت اور علم صفات ذات میں سے ہیں، رزق اور خلق وغیرہ صفات فعل میں سے ہیں۔

## صفات فعلیہ بھی قدیم ہیں

صفات کے بارے میں ہماری کتابوں میں تسامح ہے، وہ یہ ہے کہ صفات حقیقیہ قدیم ہیں اور اضافیہ حادث ہیں، حالانکہ ایسی بات نہیں۔ صفات اضافیہ بھی قدیم ہیں، صرف اضافیہ کے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے خود صفات اضافیہ حادث نہیں ہوتیں۔

شرح فقہ الاکبر میں ہے: "ولا یلزم من حدوث تعلقات هذه الصفات حدوث الصفات كالمخلوق والمرزوق والمبصر وسائر الكائنات وجميع المخلوقات" (۱).

اس کی مثال یوں ہے جیسے کہا جاتا ہے حلت زینب بالنکاح۔ زینب نکاح کے سبب حلال ہوئی۔ صفت تحلیل اور تحریم یہ اللہ کی صفات ہیں، اللہ محلل بھی ہے اور محرم بھی۔ آپ کہیں کہ یہ حلت تو اب آئی ہے اس لئے یہ تحلیل والی صفت بھی حادث ہے، یہ غلط ہے۔ صرف اس تحلیل والی صفت کا تعلق جو زینب کے ساتھ ہوا ہے وہ حادث ہے۔ صفت تحلیل خود حادث نہیں۔

علامہ احمد بن محمد مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والفاعل هو الله تعالى، والفعل صفةٌ في الأزل، والمفعول مخلوقٌ، وفعل الله تعالى غير مخلوقٍ، يعني أن الله تعالى إذا فعل شيئاً بفعله بفعنه الذي هوله صفة أزليةٌ لابفعل حادثٍ؛ لأن الحادث هو أثر فعله، لا فعنه، بخلاف المفعول فإنه محلٌ لوقوع أثر الفعل، وهو مخلوق بالاتفاق بلا خلاف" (۲).

> "اللہ کی ذات فاعل اور فعل اس کی صفت قدیمہ ہے، مفعول مخلوق ہے، اللہ کا فعل مخلوق نہیں ہے، یعنی اللہ رب العزت جب کوئی کام کرتے ہیں تو فعل حادث (جو ابھی ظہور پذیر ہوا) کے ذریعے نہیں کرتے بلکہ فعل قدیم جو صفات قدیمہ میں سے ہے، اس کے ذریعے کرتے ہیں، کیونکہ حادث تو اس فعل کا اثر ہے نفس فعل حادث نہیں، البتہ مفعول جو اس فعل کے وقوع کا محل ہے وہ بالاتفاق مخلوق وحادث ہے"۔

أحيى الله فلاناً، فصار حياً. یہ نہیں کہ صفتِ احیاء حادث ہے بلکہ اس بندے کے ساتھ جو اس احیاء کا

---

(۱) (شرح الفقه الأكبر: ۲۵، دار الكتب العلمية).

(۲) (شرح الفقه الأكبر للمغنيساوي: ۱۱۱، دائرة المعارف هند).

متحقق ہوا ہے وہ تعلق حادث ہے، آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے بھی اللہ کی ذات خالق تھی، لیکن آسمان وزمین کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے۔

علامہ ابو منصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كما لا يجوز التغير على ذاته وصفاته الذاتية، فكذلك لا يجوز التغير على صفاته الفعلية، ولأنه لو كان يحدث لنفسه صفة اسم لكان سببها بخلقه، وهو لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. ثم المذهب الصحيح أن الله تعالى موصوف بجميع صفاته في الأزل ذاتيةً أو فعليةً، وإن صفته لاهو ولا غيره على معنى أنه لا يزايله كون الشيء لاهو عين الشيء، ولا هو غيره، ولم نرد به الشبيه، وإنما أردنا به لطف الكلام"(۱).

"جس طرح اللہ رب العزت کی ذات وصفات ذاتیہ تغیر سے پاک ہیں، اسی طرح صفات فعلیہ بھی متغیر نہیں، اس لئے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ صفات فعلیہ غیر باری ہیں اور اللہ نے اپنی ذات کے لئے انہیں وجود بخشا تو یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ مخلوق ہیں، جب کہ اللہ کی ذات وصفات مولود نہیں۔ صحیح مذہب یہ ہے کہ ازل سے ہی اللہ رب العزت کی ذات، صفات ذاتیہ وفعلیہ سے متصف ہے، اور اللہ کی صفات نہ اس کا عین ہیں اور نہ غیر"۔

علامہ اسکندر حنفی رحمہ اللہ "الجوهرة المنيفة" میں فرماتے ہیں: "قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه: نقر بأن القرآن كلام الله تعالى غيرُ مخلوق ووحيه وتنزيله، لاهو ولاغيره، بل هو صفته على التحقيق" أقول: وكذا الحكم في سائر صفاته تعالى، قال العلامة سيف الحق أبو المعين النسفي: نقول: الله تعالى بجميع صفاته وأسمائه قديمٌ أزليٌ، وصفات الله تعالى وأسماؤه لاهو ولاغيره؛ لو قلنا: بأن هذه الصفات هو الله يؤدي إلى أن يكون إلهين اثنين، والله تعالى واحدٌ لاشريك له، ولو قلنا: بأن هذه الصفات غير الله تعالى لكانت هذه الصفات مُحدثةً، وهذا لا يجوز انتهى"(۲).

"امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآن مخلوق نہیں بلکہ اللہ کا نازل کردہ کلام ہے جو نہ اللہ کا عین ہے اور نہ ہی غیر بلکہ اللہ کی صفت ہے"۔

---

(۱) شرح الفقه الأكبر للسمرقندي: ۳۳-۳٤، دائرة المعارف النظامية، هند).

(۲) الجوهرة المنيفة في شرح الإمام الأعظم أبي حنيفة: ٦٤-٦٥، دائرة المعارف هند).

علامہ اسکندر حنفی فرماتے ہیں: اللہ کی تمام صفات میں یہی عقیدہ درست ہے۔ علامہ نسفی فرماتے ہیں: اللہ رب العزت کے تمام اسماء وصفات قدیم وازلی ہیں جو نہ عین باری ہیں اور نہ ہی غیر باری، اس لئے کہ اگر ہم انہیں عین باری تعالیٰ کہیں تو پھر متعدد الٰہ ہوں گے، جب کہ اللہ وحدہ لاشریک ہے، اگر صفات کو غیر باری کہیں تو یہ حادث ومخلوق ہوں گی، یہ بھی جائز نہیں"۔

علامہ ابو المنتہیٰ مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وصفاته أي: صفاته الذاتية والفعلية غير مُحدَثة ولا مخلوقة، ومن قال: إنها أي: صفاته ذاتيةً كانت أو فعليةً مخلوقةٌ أو محدثةٌ أو وقف أو شك فيهما فهو كافر بالله تعالىٰ"(۱).

"اللہ رب العزت کی صفات ذاتیہ ہوں یا فعلیہ مُحدَث ومخلوق نہیں، جو انہیں مخلوق ومُحدث کہے یا ان کے بارے میں توقف کرے یا شک کرے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے"۔

علامہ ابو منصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قال قائل لك: صفات الله واحدةٌ أو متغايرةٌ؟ قيل هي ليست واحدةً ولا متغايرةً؛ لأنا لو قلنا: هي واحدةٌ، فقد عطلنا صفاته تعالىٰ، وهو مذهب القدرية والمعتزلة، ......... ولو قلنا: هي متغايرةٌ، فقد أوقعنا المغايرة بين الذات والصفات، وهو مذهب المعتزلة والأشاعرة؛ إنهم يجعلون صفات الفعل محدثةً، وذا لا يجوز، فكذلك المغايرة بين الصفات، ثم صفات الله لا هي هو ولا غيره عند أهل السنة والجماعة، ولا هي محدثةٌ سواءٌ كانت من صفات الذات أو من صفات الفعل"(۲).

"اگر کوئی صفات کے متعلق پوچھے کہ اللہ کی صفات متعدد ہیں یا ایک ہی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہ ہی ایک ہے اور نہ ہی متعدد، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ ایک ہے تو باقی صفات معطل ہوں گی اور یہ قدریہ ومعتزلہ کا مذہب ہے، اگر ہم تغایر کے قائل ہوں تو پھر ذات باری اور صفات میں بھی تغایر ہوگا جو کہ جائز نہیں، اسی طرح صفات میں بھی تغایر جائز نہیں۔ اہلسنت

---

(۱) (شرح الفقه الأكبر لأحمد بن محمد المغنيساوي: ۱۱۲، دائرة المعارف هند).

(۲) (شرح الفقه الأكبر للسمرقندي: ۳۱-۳۲، دائرة المعارف هند).

والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات نہ عین باری ہیں نہ غیر، اور نہ یہ محدث صفات ذاتیہ ہوں یا صفات فعلیہ سب کا ایک حکم ہے"۔

حکمی اعتبار سے یہ دونوں قسم کی صفات چاہے حقیقیہ ہوں یا اضافیہ، قدیم ہیں۔

غیر مقلدین کی کتاب "ھدیۃ المھدی" مؤلفہ علامہ وحید الزمان میں ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات اضافیہ حادث ہیں۔ "فصل، صفات الفعلية حادثة عند الأكثر من أصحابنا"(۱). اور یہ بات کئی جگہ ذکر کی ہے۔

صفت کا قیام موصوف کے ساتھ ہوتا ہے جب صفات حادث ہوئیں تو ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ تو اللہ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا، "شرح العقیدۃ الطحاویۃ" میں ہے تحت قوله: مازال بصفاته قديما قبل خلقه "فإن أريد أنه سبحانه وتعالى لايحل في ذاته المقدسة شئ من مخلوقاته المحدثة، أو لايحدث له وصف متجدد لم يكن، فهذا نفي صحيح"(۲).

"اگر امتناع حلول حوادث بالرب سے مراد یہ ہو کہ "اللہ رب العزت کی ذات مقدسہ حوادث سے پاک ہے اور کوئی ایسی صفت جو پہلے نہ تھی، اب وجود میں آئی یہ نہیں ہوسکتا" تو یہ نفی بالکل درست ہے"۔

کیوں کہ حادث ہونے کی وجہ سے تجدد لازم آئے گا اور آپ اس کے قائل ہیں۔ "ہدیۃ المھدی" میں ایک جگہ صاف طور پر لکھا ہے کہ صفات اضافیہ حادث ہیں (اور ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے) اس کی وجہ سے اللہ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں ہوتا۔

"ثم إن تلك الصفات الفعلية الحادثة لا تستلزم الحدوث والتغير في ذاته، بل هو الآن كما كان...... إذ لم يقم دليل شرعي على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى، وإنما هو من خرافات الغزالي وابن الفورك والرازي تبعو أفراخ الفلاسفة"(۳).

---

(۱) (هدية المهدى: ۱۰، جمیعت اهل سنت لاهور).

(۲) (شرح العقيدة الطحاوية: ٦٤، الجامعة الستارية).

(۳) (هدية المهدى، ص: ۱۲، جمیعت اهل سنت لاهور)

"نزل الابرار" میں کہتے ہیں: "وصفاته على نوعين: ذاتية ...... وفعلية كالكلام والاستواء والنزول والصعود والضحك والتعجب وغيرها، وهي حادثة" (۱).

اللہ رب العزت کی صفات توقیفی ہیں، لیکن غیر مقلدین کی جسارت دیکھیں کہ باری تعالیٰ کی کلائی، بازو، پیٹھ، کمر، پنڈلی کے بھی قائل ہیں:

وله تعالى وجهٌ وعينٌ، ويدٌ وكفٌ، وقبضةٌ وأصابع، وساعدٌ وذراعٌ، وجنبٌ وحقوٌ، وقدمٌ ورجلٌ، وساقٌ وكنفٌ كماتليق بذاته" (۲).

اس سے بڑھ کر کیا گستاخی وتوہین ہوسکتی ہے، یہ الفاظ انہیں نظر نہیں آتے، محدث، قدیم وغیرہ پر خوب اعتراض کرتے ہیں۔ غیر مقلدین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ: "وشخصٌ ومرءٌ لا كالأشخاص والناس" (۳).

اب مرءٌ کا معنی مرد ہوگا یا عورت۔ مطلب یہ کہ اللہ یا تو مرد ہے یا عورت۔ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ کا اطلاق اس لئے نہیں کرتے کہ: "إذ يرد به الشرعُ إثباتاً ولا نفياً" (٤).

سوال یہ ہے کہ شریعت میں اللہ مرءٌ، شخصٌ کا اطلاق کہاں وارد ہوا ہے؟

تذکیروتانیث سے اللہ کی ذات پاک ہے، پھر اگر اشکال ہو کہ جتنی بھی صفات ہیں وہ تذکیر کے ساتھ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اللہ رب العزت تذکیروتانیث سے پاک ہے، لیکن کلام عرب میں تعبیر کے لئے دو ہی صیغے ہیں: مذکر کا صیغہ یا مؤنث کا۔ ایسا صیغہ تو ہے ہی نہیں جو تذکیروتانیث سے پاک ہو، صرف أهون البليتين کے تحت تذکیر کے صیغہ سے تعبیر کردیا۔ اس لئے استعمال صیغہ التذکیر سے آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ مذکر ہے اور مرد ہے۔ اس طرح تو بسا اوقات بے جان چیزوں کے لئے بھی مذکر اور مؤنث کے صیغے استعمال ہوتے ہیں، تو کیا وہ مذکر یا مؤنث بن جاتے ہیں؟ نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی صفات اضافیہ کو قدیم مانتے ہیں: "وقيل قديمةٌ والتعلق حادث، واختاره الشاه ولي الله من أصحابنا فقال: لايكون ذاته تعالى حادثاً، وإنما الحدوث في تعلق

(۱) (نزل الأبرار من فقه النبي المختار، كتاب الإيمان: ۳، جمیعت اهلسنت لاهور).

(۲) (نزل الأبرار، كتاب الإيمان: ۳، جمعیت اهلسنت لاهور).

(۳) (هدية المهدي: ۹، جمیعت اهل سنت لاهور).

(٤) (هدية المهدي: ۹، جمیعت اهل سنت لاهور).

حوادث حتی تظهر الأفعال"(۱)۔

صفات اگر حادث ہوں تو حادث مخلوق ہے، لہذا صفت کا مخلوق ہونا لازم آئے گا اور اللہ کی صفات مخلوق نہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے تو کہہ دیا کہ صفات اضافیہ خود قدیم ہیں، صرف ان کے تعلقات حادث ہیں، آپ تو اس بات کا رد کرتے ہیں، اس مسئلے میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی آپ کے ساتھ نہیں۔

صفات حادث ہوں تو کہنا پڑے گا "لله لم يكن خالقاً قبل خلق السموات والأرض، لم يكن رازقاً قبل خلق المرزوقين"۔ حالانکہ اللہ ازل سے ان صفات کے ساتھ متصف ہے۔

صفات باری تعالیٰ کی حیثیت لازم کی ہے اور "لازم الشيء لا ينفك عنه۔ کسی شیء کا لازم اس سے جدا نہیں ہوسکتا۔ ہماری صفات میں تقدم اور تأخر ہوتا ہے، جیسے زید پہلے حافظ قرآن نہیں تھا، اب ہوگیا۔ لیکن اللہ کی صفات میں تقدم وتأخر نہیں۔

شارح "العقیدۃ الطحاویہ" علامہ ابوالعز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال: "صفات الذات وصفات الفعل، ولايجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها؛ لأن صفاته سبحانه صفات الكمال، وفقدها صفة نقص، ولايجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، ولايرد على هذا صفات الفعل والصفات الاختيارية ونحوها، كالخلق والتصوير، والإحياء والإماتة، والقبض والبسط، والطيّ الاستواء، والإتيان والمجيء والنزول، والغضب والرضا، ونحو ذلك مما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، وإن كنا لاندرك كنهه وحقيقته التي هي تأويله، ولاندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولامتوهمين بأهوائنا، ولكن أصل معناه معلوم لنا، كما قال الإمام مالك رضي الله تعالى عنه، لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف: ٥٤] كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول. وإن كانت هذه الأحوال تحدث في وقت دون وقت، كما في حديث الشفاعة: "إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله" ؛لأن هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولايطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن، ألاترى أن من تكلم اليوم، وكان متكلماً بالأمس، لايقال: إنه حادث

---

(۱) هدية المهدي: ۷، جمعيت اهل سنت لاهور).

له الكلام، ولو كان غير متكلم لآفة كالصغر والخرس. ثم تكلم يقال: حدث له الكلام، فالساكت لغير آفة يسمى متكلماً بالقوة، بمعنى أنه يتكلم إذا شاء، وفي حال تكلمه يسمى متكلماً بالفعل. وكذلك الكاتب في حال الكتابة هو كاتبٌ بالفعل، ولا يخرج عن كونه كاتباً في حال عدم مباشرته الكتابة"(۱).

## صفات اوراسماء عین باری تعالیٰ ہیں یا غیر باری تعالیٰ

بعض حضرات عینیت کے قائل ہیں، بعض غیریت کے اور بعض "لاهو ولا غيره" نہ عین ہیں اور نہ غیر۔ دراصل معتزلہ نے اس مسئلے کو چھیڑا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل تھے اور اس پر مختلف دلائل پیش کرتے، منجملہ ان کے ایک دلیل یہ تھی "الاسم غير المسمى" جب اسم غیر اللہ ہوا تو لامحالہ مخلوق ہوگا کیونکہ غیر اللہ مخلوق ہے، اور اللہ کا اسم قرآن کا جزء ہے، وہ بھی مخلوق ہوگا، جب قرآن کے بعض کلمات مخلوق ہیں تو باقی بھی مخلوق ہے۔

متقدمین نے اس کی تردید کی اور "الاسم عين المسمى" کا قول اختیار کیا۔ ابن ابی العز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وصفاته ليست غيره؛ لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمةٌ لذاته المقدسة، لايتصور انفصال صفاته عنه"(۲).

"صفات باری اس کا غیر نہیں، کیونکہ اللہ رب العزت صفات کمال سے متصف ہیں، اور وہ صفات ذات مقدسہ کو لازم ہیں، ذات سے ان کا الگ ہونا متصور ہی نہیں"۔

غیرمقلدین کہتے ہیں کہ غیر باری تعالیٰ ہیں۔

"بدائع الفوائد" میں ہے: "الاسم غير المسمى"(۳). اسم اور مسمی میں تغایر ہے، یہی معتزلہ کا مذہب ہے۔

"فقد بان (أى ظهر) لك أن الاسم في أصل الوضع ليس هو المسمى"(٤). پھر اس کی مثالیں دیں۔ جب اشکال ہوا کہ اسم اور مسمی میں تغایر ہے تو ﴿سبح اسم ربك﴾ میں اسم کی تسبیح ہوئی نہ کہ اللہ کی، بہرحال

---

(۱) (شرح العقيدة الطحاوية: ٦٣-٦٤، الجامعة الستارية).

(۲) (شرح العقيدة الطحاوية: ۱۰۲، الجامعة الستارية).

(۳) بدائع الفوائد، فائدة هل المسمى غير المسمى: ۱/ ۲۹.

(٤) أيضاً.

تیں اسم سے برکت مانگی گئی نہ کہ اللہ سے۔اس کا جواب یہ دیا کہ لفظ اسم ہر جگہ پر زائد ہے،﴿سبح اسم ربك﴾ میں سبح ربك. بسم اللہ میں استعن باللّٰه.

ہم کہتے ہیں کہ اسم اتنا مبارک تو مسمی اس سے کہیں زیادہ، یہ دلالۃ النص کے طور پر ہے۔ہمارے اکابرین کہتے ہیں کہ اسم عین مسمی بھی نہیں اور غیر مسمی بھی نہیں:"لاهـو ولا غيره". بعض اسماء عین مسمی ہیں جیسا کہ وجوداور بعض اسماء ایسے ہیں جو نہ عین مسمی ہیں اور نہ غیر مسمی۔

## عینیت وغیریت کا مفہوم

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو ارتفاع نقیضین ہوا،اور ارتفاع نقیضین اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے۔

**جواب**:"الغيرية تقتضى انفكاك الشئ". شئ کا غیر اس سے جدا ہو جاتا ہے،انسان کا سایہ ہوتا ہے۔ تو کیا یہ سایہ انسان کا عین ہے یا غیر،اگر غیر ہے تو جدا کیوں نہیں ہوتا،اگر عین ہے تو اس پر عین والے احکام کیوں جاری نہیں ہوتے۔

اسی طرح اللہ کی صفات بھی "لاهو ولاغيره"، نہ اس کا عین ہیں اور نہ غیر۔

عین میں دونوں کا مفہوم اور ہوتا ہے، یہ بھی نہیں ہے،اور غیریت انفکاک کا تقاضا کرتی ہے،یہ بھی نہیں۔اگر اللہ کی صفات اس کا غیر ہوتیں تو اللہ سے جدا ہوتیں لیکن جدا نہیں ہوتیں،اس لئے غیر بھی نہیں۔بلکہ لازم ہیں اور لازم حقیقی منطقی ہے نہ کہ عرفی۔اور اگر عین ہوتیں تو اللہ پر محمول نہ ہوتیں لیکن حمل ہوتا ہے:الله خـالقٌ، الله رازقٌ، الله مُميتٌ وغیرہ،اس لئے کچھ کچھ مغایرت ہے،لہٰذا کہتے ہیں:"لاهو ولاغيره".

غیریت کی دو صورتیں ہیں،ایک غیریت کاملہ،اس میں حمل درست نہیں ہوتا،جیسے:المـنـظـور حـجـر، المنظور جدار.

مصداق ایک ہو لیکن مفہوم ایک نہ ہو،یہی اللہ کی صفات میں بھی ہے۔عینیت مصداق کے لحاظ سے ہے اور غیریت بایں معنی کہ حمل ہو رہا ہے۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"واعـلـم أنـا وإن اثبتنا الصفات زائدةً على مفهوم الذات فلا نقول: إنها غير الـذات كـمـا لانـقول: إنها عين الذات؛ لأ ن الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وكل من الذات

المقدسة وصفاتها لايتصور انفكاك أحدهما عن الآخر . والله اعلم"(۱).

علامہ قاسم بن قطلوبغا رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ومن جوز وصفه بالقدم يقول: الصفات ليست بغير الذات، بل كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات، وكذا كل صفة مع صفة أخرى، ليست عينها ولا غيرها؛ لأن ماهو حدُّ الغيرية لم يوجد؛ لأن حد الغيرين: موجودان يُقدَّرُ ويُتصوَّرُ وجودُ أحدهما مع عدم الآخر، والذات لاتُقدَّرُ ويُتصوَّرُ وجودها بدون الحياة، وكذا الحياة بدون الذات، وذات الله تعالى لاتقدر ويتصور وجودها مع عدم العلم، وكذا العلم لايتصور مع عدم الذات، فليس علمه عين ذاته، وكذا ليس هو غير الذات؛ فإنه لو كان عين ذاته، لكان ذاته أيضا علمه، فيُعبد علمُه كما تُعبد ذاتُه، وقد نص الكعبي رئيسهم على كفر من قال ذلك: ولأن علمه لو كان ذاته، وقدرته ذاته، لكان علمه قدرته، وقدرته علمه، فيقدر بما به يعلم، ويعلم بما به يقدر، وأنه محالٌ في الشاهد، فكذا في الغائب"(۲).

"جو حضرات صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفات غیر ذات نہیں بلکہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات، اسی طرح صفات کا آپس میں تعلق بھی نہ عینیت کا ہے اور نہ ہی غیریت کا، کیونکہ غیریت کی تعریف "دو ایسے وجود جن میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ہو" ان پر صادق نہیں آتی۔ ذات کا تصور حیات کے بغیر اور حیات کا ذات کے بغیر متصور نہیں، اسی طرح ذات باری کا تصور بغیر علم کے اور علم کا بغیر ذات کے ممکن نہیں۔ تو علم باری نہ تو عین ذات ہے اور نہ ہی غیر ذات، کیونکہ اگر علم عین ذات ہوتا تو ذات علم ہوتی اور ذات باری کی طرح علم باری کی بھی عبادت کی جاتی، علاوہ ازیں اگر علم وقدرت ذات باری ہوتے تو قدرت ذات ہوتی، علم قدرت ہوتا اور قدرت علم ہوتی، قدرت سے جاننا اور جاننے سے قادر ہونا، یہ تو علم الشہود میں محال ہے چہ جائیکہ عالم الغیب میں اسے تسلیم کیا جائے"۔

حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی صفات اُس کا عین ہیں اور جو "لاھو ولا غیرہ" کہتا ہے

---

(۱) (المسايرة، الركن الثاني، العلم بصفات الله: ۷۷-۷۸، دار الكتب العلمية).

(۲) (حاشية على المسايرة لقاسم بن قطلوبغا: ۷۷-۷۸، دار الكتب العلمية).

۔۔۔ بدعتی ہے(۱)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عینیت مصداق کے لحاظ سے ہے لیکن پھر تغایر کا قول کرنا پڑے گا تاکہ حمل ہو سکے، کیونکہ موصوف اور صفت میں تغایر اعتباری ہوتا ہے، اس لئے "لا ھو ولا غیرہ" کی اصطلاح کو بدعت کہا ہے اور اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں لا مناقشة في الاصطلاح۔ غیر مقلدین میں سے بھی بعض نے "عین ہونے" کا قول اختیار کیا ہے، لیکن ان کے قول اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کے قول میں فرق ہے۔ اصل مذہب غیر مقلدین کا تغایر والا ہے۔

## فوقیت باری تعالیٰ

غیر مقلدین کا حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ پر ایک بڑا اعتراض ہے، کیوں کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے: "لما كان المتبادر عند العامة من المعية الذاتية، هي المعية الجسمانية، أبطلها العلماء، وكفر بعضهم القائلين بها، ولو أريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور في القول بها، والامتناع في اجتماعها بالاستواء؛ لأن الذات ليست بمتناهية، والمعية ليست بمتكيفة، ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفة فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط"(۲).

کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے (جب حاضر ہے تو ناظر بھی ہوا) اور اللہ نے ذاتی طور پر کائنات کا احاطہ کیا ہوا ہے۔ یہ حضرت تھانویؒ نے لکھ دیا ہے، اس کے علاوہ نصوص میں بھی احاطہ ذاتی کے بارے میں ذکر ہے۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اور بقدر عرش ہے نہ چھوٹا اور نہ بڑا، اس لئے اللہ ذاتی طور پر احاطہ کیسے کر سکتا ہے؟ کہتے ہیں اللہ خود عرش پر ہے اس کا علم احاطہ کرنے والا ہے، اس لئے اللہ حاضر و ناظر نہیں۔

"بوادر النوادر" میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو لکھا اور فرمایا: یہ مسئلہ بڑا نازک ہے، عقول متوسط اس کی تحقیق سے عاجز ہیں(۳)۔

ایک فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر و ناظر ہے اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ درست نہیں بلکہ اللہ عرش پر ہے اور عرش اُس کا مکان ہے، ہر جگہ موجود کے لئے مکان کا ہونا ضروری ہے اور اللہ کے لئے جہت فوق بھی ہے اور اللہ

---

۱) (میزان العقائد بذیل شرح العقائد: ۱۹۱، المصباح).

۲) (بوادر النوادر، پچیسواں غریبہ: ۵۰-۵۱، ادارہ اسلامیات لاهور).

۳) (بوادر النوادر: ۹۰، ادارہ اسلامیات لاهور).

جالس علی العرش ہے، مستقر علی العرش ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ حاضر و ناظر ہے اور صوفیاء کا مذہب بھی یہ ہے کہ ﴿وھو معکم﴾ یعنی معیت ذاتی ہے۔

## تطبیق

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے تطبیق دی ہے اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر ہے یہ بھی ٹھیک نہیں، اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور عرش اس کے لئے مکان ہے یہ بھی ٹھیک نہیں۔ جو فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے وہ بھی ٹھیک ہے اور جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے وہ بھی ٹھیک۔ اللہ ہر جگہ حاضر ہے، یہ مبہم جملہ ہے ہر جگہ سے مراد کیا ہے؟

اس جہاں میں ہوا ہر جگہ پھیلی ہوئی ہے اور ہوا حلول کر چکی ہے، اگر اسی طرح اللہ کی ذات بھی ہے اور اس کو حاضر سمجھا جاتا ہے تو یہ بالکل ٹھیک نہیں۔ اس لئے کہ اس طرح حلول کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا اور یہ کفر ہے۔ دوسرا کہ اللہ چھوٹی سی جگہ میں بھی حاضر ہوگا جس طرح کہ ہوا ہر جگہ ہے، اس طرح تو اللہ کی ذات کئی جگہ محتاج ہو جائے گی کیونکہ مکین مکان کا محتاج ہوتا ہے، اس کو ہم بھی کفر سمجھتے ہیں۔ اس لئے یہ کہہ دینا کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے اور نفوذ کر چکا ہے اور حلول کر چکا ہے جس طرح کہ ہوا کا حلول و نفوذ ہر جگہ ہے، ان معنی میں اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔

دوسرا فریق کہتا ہے کہ اللہ عرش پر ہے ان کا مطلب کیا ہے؟ اگر عرش کو مکان مانتے ہیں جس طرح کہ غیر مقلدین تو مکان کا احاطہ مکین پر ہوتا ہے، اس صورت میں عرش کا محیط اور اللہ کا محاط ہونا لازم آتا ہے، پھر ﴿وکان اللہ بکل شیء محیطا﴾ [النساء: ١٢٦]، کا کیا معنی؟ عرش حاد ہوگا اور اللہ محدود۔

پھر عرش اللہ سے بڑا ہے یا چھوٹا، اگر عرش بڑا ہے تو "اللہ اکبر من کل شیء" موجبہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، اگر عرش چھوٹا ہو تو پھر ذات باری اس چھوٹے عرش پر اللہ کیسے اس لئے بعض حضرات نے کہہ دیا کہ فوق العرش بقدر العرش (١)۔

عرش سے نہ چھوٹا ہے اور نہ بڑا۔ اس لئے بایں معنی اللہ تعالیٰ عرش پر ہے، یہ غلط ہے۔

اللہ عرش پر ہے یہ بھی ٹھیک اور اللہ ہر جگہ میں ہے یہ بھی ٹھیک۔

ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ اللہ عرش پر ہے لیکن عرش اس کے لئے مکان نہیں۔ اسی طرح اللہ کے لئے فوقیت ثابت ہے لیکن جہت لازم نہیں آتی۔

---

(١) (الفتاوی الحدیثیۃ: ١٥٩، قدیمی)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ مبہم جملے استعمال نہ کرو۔

صوفیاء نے کہا کہ ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[الحديد: ٤]، أي: ذاته معكم. معیت ذاتی ہے، اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی تشبیہ، اس لئے یہ کہنا کہ اللہ مثل ہوا ہر جگہ پر ہے درست نہیں۔ اللہ ہر جگہ میں ہے لیکن نہ اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ، اس لئے ہوا کے ساتھ تشبیہ نہ ہوئی۔

دوسرا معنی کہ اللہ ہر جگہ ہے کہ اس کی تجلی ہر جگہ پر ہے لیکن عرش پر خصوصی تجلی ہے اور بیت اللہ پر خصوصی تجلی ہے اور فوقیت بدون الجہۃ ہے۔ دیکھنے والے دیکھ رہے ہیں اور نابینا نہیں دیکھتے۔

یا ﴿وهو معكم﴾ سے معیت ذاتی مراد ہے لیکن اس سے معیت علمی کی نفی نہیں ہوتی۔

اس میں اور صوفیاء کے مسلک میں کوئی منافاۃ نہیں۔ ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے ہمارے اور غیر مقلدین میں بہت فرق ہے۔ اللہ مکانات پر محیط ہے لیکن خود مکانی نہیں۔

اللہ فوق العرش ہے مع الحکم بجہۃ الفوق۔ جہت فوق مکانی کو ثابت کرنا مجسمہ کا مسلک ہے، غیر مقلدین کا بھی یہی مسلک ہے۔

''نزل الأبرار'' میں ہے: "وهو في جهة الفوق، ومكانه العرش"(١).

جب اللہ کا مکان عرش ہے تو حدیث نزول میں جو نزول کا تذکرہ ہے، اس نزول کے وقت عرش خالی ہوتا ہے یا نہیں؟

غیر مقلدین خلوِ عرش کے قائل ہیں: وقال الحافظ عبدالرحمن بن مندة: أنه تعالىٰ إذ انزل يخلو منه العرش، وهذا هو الانتقال، وحكى عن ابن تيمية أنه ينزل كما أنا أنزل من المنبر"(٢).

''جو حضرات خلوِ عرش کے قائل نہیں بقول غیر مقلدین وہ غلطی پر ہیں: "وأخطأ الشيخ ولي الله من أصحابنا حيث قال تبعاً لشيخنا ابن جرير الطبري: ولا يصح عليه الانتقال لأنه لم يقم دليل شرعي على استحالته، وكذلك أخطأ اليافعي الشافعي حيث قرر مذهب السلف أنه تعالى بريئ عن الحركة والانتقال"(٣).

---

(١) (نزل الأبرار، كتاب الإيمان: ٣، جمعیت اہلسنت، لاہور).

(٢) (هدية المهدي: ١١، جمعیت اهل سنت لاهور).

(٣) (هدية المهدي: ١١، جمعیت اهل سنت لاهور).

غیر مقلدین کے اس متضاد عقیدے کا حاصل یہ ہے کہ عرش ہمیشہ خالی ہو، کیونکہ کرہ ارض میں گولائی کی وجہ سے ہر وقت کسی نہ کسی جگہ اخیر شب رہتی ہے اور اخیر شب میں نزول باری ہوتا ہے اور عرش خالی ہو جاتا ہے تو باری تعالیٰ کا نزول بھی دائمی ہوگا۔ تعالیٰ اللہ عما یقول الظنمون علواً کبیراً۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ عالی علی العرش ہے، استواء علی العرش، فوق العرش یہ ثابت ہے، لیکن مع الحکم بعدم الجہۃ یہ اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ اور استواء علی العرش، عالی علی العرش اور فوق العرش مع عدم الحکم بالجهة یہ لا بشرط الشیٔ کے درجہ میں ہے۔

صوفیاء کے نزدیک احاطہ ذاتی ہے اور غیر مقلدین کہتے ہیں کہ احاطہ ذاتی نہیں۔ "مسلم" میں حدیث ہے(۱)۔

"اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء". زمانہ سے پہلے بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ تو آسمان وزمین کی پیدائش کے بعد شروع ہوا: "وأنت الآخر فليس بعدك شي". آخر میں بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ کا احاطہ اللہ کی ذات نے کرلیا۔ زمانہ سے پہلے بھی اور جب زمانہ ختم ہو جائے گا اس وقت بھی اللہ کی ذات ہوگی، یہ احاطہ زمانی ہے۔

"وأنت الظاهر فليس فوقك شيء". ظاہر کا معنی ہے کہ ہر چیز کے اوپر اللہ کی ذات ہے: "وأنت الباطن فليس دونك شي". اور نیچے سے بھی گھیرا ہوا ہے۔ غیر مقلدین ترجمہ کرتے ہیں کہ باطن کا علم رکھنے والا۔ لیکن یہ درست نہیں، "اللباب" میں ہے:

"والقول بأن الباطن هو العالم ضعيف؛ لأنه يلزم منه التكرار في قوله: وهو بكل شيء عليم بما كان أو يكون"(۲).

اشکال یہ ہے کہ اگر اس کا معنی "اللہ باطن کا علم رکھنے والا ہے" کریں تو ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ کا ترجمہ کیا کریں گے۔

باطن جب ظاہر کے مقابلے میں آرہا ہے تو ظاہر کا معنی ہے سب چیزوں کے اوپر اور ہر چیز کے اوپر تو باطن کا معنی کریں گے کہ جو نیچے سے بھی گھیرنے والا ہے، اس صورت میں احاطہ ذاتی ثابت ہو جاتا ہے لیکن اس کی کیفیت کیا

---

(۱) (الصحيح لمسلم، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند النوم: ۲/۳٤۹، قديمي).

(۲) (اللباب في علوم الكتاب، سورة الحديد: ٥٥٤، دار الكتب العلمية).

ہے. کوئی پتہ نہیں، اللہ محیط بالامکنہ ہے لیکن خود مکانی نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو مکانی بنا دیں تو «وکان اللہ بکل شیء محیطا» کے خلاف ہو جائے گا۔

اگر جہتِ فوق ثابت کر دیں تو جہت مخلوق ہے، لہذا لازم آئے گا کہ اللہ جہت فوق میں رہ رہا ہے، اور جہت فوق اللہ پر محیط ہے، اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے، اور یہ محال ہے۔ پھر جہات ستہ وجودی ہیں یا عدمی، اگر معدوم ہیں تو معدوم میں اللہ کیسے رہ رہا ہے؟ اگر موجود ہیں تو بعد الوجود خالق ہیں یا مخلوق، اور لازمی بات ہے کہ مخلوق ہیں، اور جہت فوق آپ پر حاوی ہے تو اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

پھر جہت کے بارے میں سب یہ کہتے ہیں کہ جہات کا سلسلہ فلک الافلاک تک ہے، اس سے اوپر حیز ہے اور اللہ سے حیز کی بھی نفی کی جاتی ہے اور حیز اعم مطلق ہے۔ جب اس کی نفی ہو گئی تو مکان کی نفی بطریقہ اولیٰ ہو جائے گی، چیونٹی کو ایک کتاب پر چھوڑ دو تو اس کے لئے تو بہت سی جگہیں ہیں لیکن جس نے کتاب ہاتھ میں پکڑی ہوا س کے لئے جگہ نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ساری جگہیں بنا رہے ہیں لیکن اس کے لئے مکان نہیں۔

«وھو معکم اینما کنتم» اینما یہ خبر ہے کنتم کے لئے، اور کنتم میں ضمیر کا اس کا اسم ہے اس میں مخلوق کا ذکر ہے، تو اینما میں بھی تعمیم مخلوق کے لئے ہو گی اور وضع الضمائر للذات.

اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے تم جہاں کہیں ہو، لیکن اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ۔

اللہ ہر جگہ حاضر ہے، اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔ اللہ فوق العرش ہے، اللہ فوق العرش نہیں۔ یہ جملے مجمل ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کرنا پڑے گی۔

قیامت والے دن آسمان و زمین اللہ کے قبضے میں ہوں گے، لیکن ثناء اللہ امرتسری نے کہہ دیا کہ اب بھی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا قبضہ کامل ثابت ہے یا ناقص؟ ناقص تو ہو نہیں سکتا، قبضہ کامل ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ ہم ھ سے دور ہیں لیکن اللہ کے لئے ہم دور نہیں۔

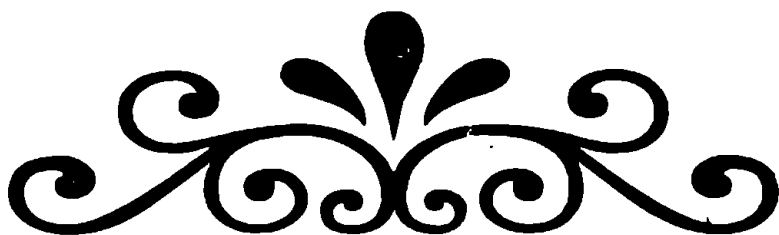
جیسا کہ ایک پتھر کو انسان اپنے ہاتھ میں قبضہ کر لے تو ہمارا قبضہ پھر بھی ناقص ہو گا لیکن اللہ رب العزت کا قبضہ کامل ہے۔ اب پتھر اس سے دور نہیں لیکن یہ پتھر سے دور ہو گا، یا کہ چیونٹی سامنے میز پر ہو تو چیونٹی اس سے دور نہیں مگر یہ چیونٹی سے دور ہے۔

یہ مثالیں صرف سمجھانے کے لئے دی جاتی ہیں، ابن ابی العز نے رؤیت کے مسئلہ میں کہا ہے کہ "ولیس

تشبیہ رؤیة الله تعالی برؤیة الشمس والقمر تشبیهاً لله، بل هو تشبیه الرؤیة بالرؤیة لاتشبیه المرئی بالمرئی"(۱).

کہ اللہ کی رؤیت کو تشبیہ دی گئی ہے غیر کی رؤیت کے ساتھ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ مثالیں صرف سمجھانے کی غرض سے دی جاتی ہیں۔

☆......☆......☆......☆......☆

(۱) (شرح العقیدة الطحاویة: ۱۲۵، الجامعة الستاریة).

مسئلہ حاضر و ناظر

# مسئلہ حاضر و ناظر

## مسئلہ حاضر و ناظر میں بریلوی مکتب فکر کا نظریہ

بریلوی حضرات نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حاضر و ناظر قرار دیتے ہیں۔ کچھ بریلوی یہ کہتے ہیں کہ اللہ کی صفات میں چونکہ حاضر و ناظر کی صفت نہیں، اس لئے اللہ تو حاضر نہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر ناظر ہیں۔

## مدعی کون؟

اس مسئلہ میں بریلوی مدعی اور ہم مدعی علیہ ہیں۔ مدعی کی تعریف "من إذا ترك ترك" جو اپنا دعویٰ چھوڑ دے تو اس سے بحث و مباحثہ چھوڑ دیا جاتا ہے یہ تعریف بریلویوں پر صادق آتی ہے، اگر بریلوی حاضر و ناظر کے دعویٰ کو چھوڑ دیں تو ہم ان سے بحث و مباحثہ چھوڑ دیں گے۔ اس کے علاوہ ایک ضابطہ بیان کیا گیا تھا کہ جو امور بدیہیات میں سے ہیں ان میں مناظرہ نہیں ہوتا اور اس کی مثال امام غزالی کی کتاب کے حوالے سے گزری ہے کہ "شخص واحد لافي المكانين" یہ بدیہیات میں سے ہے۔ شخص واحد کا آن واحد میں ایک سے زائد مکان میں ہونا بداہت کے خلاف ہے، اس میں سے آپ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نکال رہے ہیں۔ آپ کے ساتھ تو مناظرہ بھی نہیں ہونا چاہیے لیکن آپ مناظرہ کرتے ہیں اس لئے مجبوراً ہمیں دفاع کرنا پڑتا ہے۔ اور جو خلاف ظاہر کی بات کرتا ہے وہ مدعی ہوتا ہے، لہذا آپ مدعی اور ہم مدعی علیہ ہیں۔

## دعویٰ

آپ کو بریلوی حضرات سے دعویٰ لکھوانا ہوگا کہ ہم اہل سنت والجماعت (بقول ان کے) بریلوی حنفی فرقہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو روح مع الجسد یا صرف آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح کو ہر جگہ، ہر آن فلاں تاریخ سے بعد یا ہمیشہ حاضر و ناظر سمجھتے ہیں"۔

## کشف و خواب دلیل نہیں

۱-ہم اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھیں اور بیک وقت لاکھوں آدمی دیکھیں پھر بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جگہ میں ہیں۔اس سے حاضر و ناظر کے مسئلہ کو نکالنا درست نہیں، یہ کوئی ضابطہ نہیں بلکہ خواب کا معاملہ ہے، اس پر عقیدے کا دارومدار نہیں ہوتا۔لیکن آپ کا عقیدہ ہے کہ ہر کسی کے گھر میں حاضر و ناظر ہیں چاہے فاسق ہو یا کوئی اور۔

۲-آپ کو لکھوانا ہے کہ اللہ کے حاضر و ناظر ہونے میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حاضر و ناظر ہونے میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح ہر جگہ حاضر ہوتی ہے یا روح مع الجسد الاصلی؟ یا جسم مثالی کے ساتھ؟ ان میں سے کسی ایک کو متعین کریں۔

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حاضر و ناظر ہونے کی کیفیت سے سوال نہیں تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حاضر ناظر ہونے کی کیفیت کے بارے میں تم سوال کیوں کرتے ہو؟

## عقائد میں قیاس معتبر نہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ "القیاس لایجری فی العقائد"۔ عقائد میں قیاس نہیں چلتا۔عقائد تو منصوص علیہا بنص قطعی ہوتے ہیں اور قیاس غیر منصوص علیہا میں ہوتا ہے۔پھر قیاس کے لئے ضروری ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی علت مشترکہ ہو۔آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی باقی صفات کو اللہ تعالیٰ کی صفات پر قیاس کرنا درست نہیں تو حاضر و ناظر کی صفت میں کیوں قیاس کرتے ہیں۔یہاں پر صرف اشتراک لفظی ہے نہ کہ معنوی اور قیاس کے لئے اشتراک معنوی کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ شراب اور بھنگ، ان میں سکر ایک معنوی چیز ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ جسمیت سے پاک ہے، اس لئے اللہ کے حاضر و ناظر ہونے میں کیفیت کی بات نہیں ہوگی لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب زندہ تھے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جسم تھا، اس کو سب دیکھتے تھے اور جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس دنیا سے چلے گئے تو اب کہتے ہیں کہ کیفیت کے بارے میں سوال نہیں ہونا چاہئے، یہ درست نہیں بلکہ کیفیت کی تعیین ضروری ہے۔

## حاضر وناظر تدریجاً ہوئے یا شروع سے

بریلوی علم غیب کے بارے میں کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابتدائی مراحل میں عالم ماکان و مایکون نہیں تھے بلکہ علم غیب کا سلسلہ تدریجاً ہوا۔ جب وحی مکمل ہوگئی تب عالم ماکان ومایکون ہوئے، کیا حاضر و ناظر کے بارے میں بھی آپ تدریج کے قائل ہیں؟ اس کی وضاحت فرمائیں۔ قبل النبوت حاضر وناظر ہوئے یا بعد نبوت؟ اسی طرح پیدائش سے پہلے بھی حاضر وناظر تھے یا نہیں؟

زندگی میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جہاں حاضر وناظر ہوتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منظور بھی ہوتے اور زندگی کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر ہیں لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منظور نہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟ ایسی کوئی نص ہے جس میں ہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندگی کے بعد جہاں حاضر وناظر ہوں گے تو وہاں منظور نہیں ہوں گے۔ یہ بات خلاف ظاہر کیوں ہے؟

## الأنبياء أحياء في قبورهم سے تردید

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر روح مع الجسد حاضر وناظر ہیں تو جسد مبارک قبر میں نہیں رہا۔ پھر "الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون" (۱).

اس حدیث کا کیا مطلب ہوگا؟ (اس کے بریلوی قائل نہیں کہ روح مع الجسد ہوں) اور اگر صرف روح حاضر وناظر ہے تو یہ حضور ناقص ہے حضور کامل نہ رہا۔ انسان تو نام ہے روح مع الجسد کا۔ روح کی حیثیت راکب کی اور جسد کی حیثیت مرکوب کی ہے۔ پھر صرف روح کیوں حاضر وناظر ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے؟

اگر آپ تدریج کے قائل ہوں کہ وفات سے پہلے حاضر وناظر ہونے لگے تو وہ دن بتادیں اور اس کی تعیین کریں کہ وفات سے اتنے دن پہلے اور اس دن حاضر وناظر ہوئے۔ اس بارے میں کوئی نص قطعی یا خبر متواتر دکھائیں، اخبار آحاد سے کام نہیں چلے گا اور اگر یہ اختیار آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وفات کے بعد ملا ہے تو یہ کس نے بتایا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر ہیں۔ وحی کا سلسلہ تو رہا نہیں اور بغیر وحی والی بات کو ہم مانیں گے نہیں۔

بریلوی فرقہ کے علامہ احمد سعید ملتانی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جگہ میں ہیں لیکن آپ صلی

---

(۱) (القول البديع: ۳۳۶، مؤسسة الريان).

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پوری کائنات کے ذرّے ذرّے کا علم ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس طرح تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر فی مکان واحد اور ناظر کل شی اور عالم بکل شی ہوئے، یہ بات آپ کے دعویٰ کے خلاف ہے۔ دعویٰ آپ نے ہر جگہ حاضر وناظر ہونے کا لکھا ہے۔

## ملک الموت وشیطان پر قیاس

انسان واحد کا آنِ واحد میں متعدد مقامات پر ہونا بداہت کے خلاف ہے۔ کہتے ہیں کہ شیطان ہر جگہ حاضر ہوسکتا ہے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ کیوں حاضر وناظر نہیں ہوسکتے؟ ان لوگوں (دیوبندیوں) نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ اختیارات ختم کردیئے۔

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے ہم نے عقیدہ کی تعریف کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عقیدہ تصدیق کا نام ہے اور اس کے اثبات کے لئے نص قطعی یا خبر متواتر چاہئے اور آپ حضرات قیاس کو پیش کرتے ہیں۔ اول تو قیاس عقائد میں چلتا ہی نہیں، دوسرا یہ کہ قیاس وہاں پر ہوتا ہے جہاں مقیس علیہ فریقین کے درمیان متفق علیہ ہو۔ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مہر دس درہم سے کم نہیں ہونا چاہیے۔ اس کو قطع ید کے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں، اس لئے کہ قطع ید کا حکم اس وقت دیا جاتا ہے جب مالِ مسروقہ دس درہم کے بقدر ہو۔ اس سے کم میں قطع ید نہیں ہوگا تو جس طرح ''ید'' ایک عضو ہے، اس میں دس درہم سے کم میں قطع کا حکم نہیں دیا جاتا تو بضعہ بھی ایک عضو ہے، اس کے بدلے بھی دس درہم سے کم نہیں ہونا چاہیے۔ یہ قیاس تو کیا ہے۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس کرنا غلط ہے اس وجہ سے کہ قطع ید مقیس علیہ تب بنے گا جب وہ متفق علیہ ہو اور یہ خود ہی متفق علیہ نہیں تو اس پر قیاس کیسے کریں گے؟ اس لئے کہ امام مالک کا اس میں اختلاف ہے، امام مالک کے نزدیک ربع دینار کے بقدر میں قطع ید کا حکم دیا جاتا ہے۔

اس لئے آپ کا شیطان پر قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ مقیس علیہ متفق علیہ بین الفریقین نہیں۔ ہم شیطان کو ہر جگہ حاضر نہیں سمجھتے، اس لئے کہ انبیاء کا سینہ بھی مکان ہے، حضرت ابوبکر صدیق کا سینہ بھی مکان ہے، حضرت عمر کا سینہ بھی ایک مکان ہے اور یہ سارے سینے شیطان سے پاک ہیں، مدینہ بھی شیطان سے پاک ہے، کعبۃ اللہ بھی پاک۔ اذان کے دوران بھی شیطان اس جگہ سے بھاگ جاتا ہے: ''وله ضراط'' (١).

---

(١) (الصحيح للبخاري، كتاب الأذان، باب فضل التأذين: ١/٨٥، قديمي).

آیت الکرسی، سورۃ فاتحہ، سبع حصار پڑھ لو تو شیطان اس گھر میں داخل نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا موجبہ کلیہ شیطان ہر جگہ حاضر ہوتا ہے، یہ سالبہ جزئیہ سے ٹوٹ گیا کیونکہ بعض مکانات میں شیطان نہیں ہوتا، اس لئے شیطان کو ہم ہر جگہ حاضر نہیں سمجھتے۔ بالفرض اگر مان بھی لیں کہ شیطان ہر جگہ حاضر ہوتا ہے تو شیطان لیٹرین میں حاضر ہوتا ہے اور آپ سے وہ حضرات جن کے اندر ایمان کی کچھ رمق باقی ہو وہ بھی محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ایسی گندی جگہ میں حاضر و ناظر نہیں سمجھتے۔ معلوم ہوا کہ شیطان گندی اور صاف جگہ پر حاضر ہوتا ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صرف صاف مقامات پر حاضر و ناظر ہوتے ہیں، تو شیطان کے اختیارات کو آپ نے خود ہی بڑھا دیا۔

اگر کوئی کہہ دے کہ مکھی تو اڑتی ہے ابو بکر و عمر کیوں نہیں اڑتے یہ قیاس نہیں چلے گا۔ اور اس صورت میں مکھی فضیلت والی نہیں بن جاتی اور نہ ہی عقائد کے لئے ایسی باتیں کام دیتی ہیں۔

ملک الموت پر بھی قیاس کرتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آپ کا قیاس کرنا غلط ہے قیاس عقائد میں صحیح نہیں۔ لہٰذا یہ قیاس نہیں چلے گا۔ دوسرا یہ کہ آپ کو کس نے بتایا کہ ملک الموت ہر جگہ حاضر و ناظر ہوتے ہیں۔

کیا کوئی ایسی نص ہے جس میں ہو کہ جب تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حیات تھے اور جسد عنصری تھا تو بغیر اجازت کوئی نماز نہیں پڑھا سکتا لیکن جب صرف روح مبارک موجود ہو تو اس وقت امامت کر سکتا ہے۔ اس لئے آپ کو چاہیے کہ امام کو آگے کھڑا ہی نہ کریں۔ کیوں کہ مسجد میں تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح حاضر و ناظر ہوتی ہے پھر امام کو کیوں آگے کرتے ہیں۔

پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح مبارک ہر ہر مسجد میں نماز پڑھتی ہے، تو کیا وہ فرض پڑھتی ہے یا نفل؟ اگر فرض پڑھتی ہے تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قبر میں بھی فرض پڑھ رہے ہیں اور آپ کی مساجد میں بھی، یہ تو ایک فرض کو کئی مرتبہ پڑھنا لازم آیا، اور ایک ہی وقت میں فرض کا اعادہ ہو گیا۔ ''ابوداؤد'' کی حدیث میں اس کی ممانعت ہے (۱)۔

کیا اس حدیث سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مستثنیٰ ہیں؟ اگر مستثنیٰ ہیں تو وہ استثناء دکھلائیں۔ اگر نفل پڑھتے ہیں تو فجر اور عصر کے بعد نفل نہیں ہوتے اس کا کیا کریں گے۔ لہٰذا اس کی بھی تعیین کریں اور زندگی میں ثابت کریں کہ ایک نماز کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کئی مرتبہ پڑھا ہو، اگر زندگی میں نہیں تو پھر وصال کے بعد یہ ترتیب کیسی؟

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب الصلوة، باب إذا صلى في جماعة ثم أدرك جماعة يعيد: ۱/۹۳، (امداديه).

## حضور روح حضور ناقص ہے

یہ حضرات کہتے ہیں کہ روح مبارک ابتداء آفرینش عالم سے موجود ہے۔آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی پیدائش سے پہلے بھی روح موجود ہے اور وفات کے بعد بھی، حضور کامل تو روح مع الجسد ہے اور آپ حضرات نے حضور ناقص مان لیا۔اس لئے آپ کو نصوص میں اس کی تصریح دکھانی پڑے گی۔

## عقیدہ حاضر و ناظر خاتم النبین کے منافی ہے

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں۔ہماری درسگاہ میں بھی، مسجد میں بھی، دکان میں بھی۔یہ سب مستقل ہیں یا سب کو ملا کر ایک محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بنایا جائے گا۔اگر ہر ایک مستقل ہے تو پھر آپ خاتم الانبیاء کے تعدد کے قائل ہوئے۔محمد کا ایک مسمّٰی تھا اور آپ نے کئی بنائے، اگر سارے کے سارے کو ایک بنایا جائے گا تو آپ مکمل حاضر و ناظر کے قائل نہیں۔

## ٹیلی ویژن پر قیاس

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں اس میں کیا خرابی ہے؟ جیسا کہ ایک شخص ہوتا ہے، لیکن ٹیلی ویژن اس کی تصویر لاکھوں جگہ پر دکھاتا ہے، اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ہر جگہ پر ہوں۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ عقائد میں سے ہے اور عقائد میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔دوسرا یہ کہ اس طرح تو حاضر فی مکان ولعہ ومنظور فی اَمکنۃ متعددۃ تو ہے لیکن حاضر فی کل مکان و ناظر کل شئی نہیں۔اسکرین پر تصویر نظر آتی ہے اور صورت تو کچھ نہیں کر سکتی۔اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صورت آ گئی ہے، اصل جسد مبارک تو قبر مبارک میں ہے۔مختار کل آپ کے نزدیک وہ ہے، اور اگر یہ کچھ نہیں کر سکتا تو مختار کل والا مسئلہ خراب ہوگا۔



## خواب پر قیاس

علامہ احمد سعید کاظمی کا کہنا ہے کہ خواب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہر ایک دیکھ سکتا ہے، درمیان سے پردہ ہٹا دیا جاتا ہے، اسی طرح بیداری کی حالت میں بھی عین ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جگہ پر ہوں۔ درمیان سے پردہ ہٹا دیا جائے۔

جواب یہ ہے کہ اس طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ناظر لکل احد تو ہوئے، حاضر فی کل مکان نہ ہوئے۔

آپ کا دعویٰ حاضری کل مکان کا ہے۔ علاوہ ازیں قیاس عقائد میں نہیں چلتا۔

کہتے ہیں ساری کائنات زمین و آسمان کو سمیٹا گیا اور ان سب کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قریب کیا گیا، اس اعتبار سے ہر مکان آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے ہے اور آپ ہر مکان میں موجود ہیں۔ لیکن یہ وہ ایک واقعہ تھا جو از قبیل معجزہ تھا، دائما یہ کیفیت ہو اس کے لئے باقاعدہ نص درکار ہے۔

## تعریفِ حدیث سے عقیدہ حاضر و ناظر کا رد

تقریرِ نبوی کہا جاتا ہے کہ ہمارے پیارے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے کوئی فعل ہوا ہو اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہ اس پر نکیر کی اور نہ اس کی تصویب، یہ بھی حدیث کی قسم ہے۔ اب جبکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں اور آپ کے جلسوں میں بھی موجود ہوتے ہیں اور آپ کا عالم علماء دیوبند کو گالیاں دیتا ہے، اس کو تقریرِ نبوی حاصل ہے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس پر نکیر نہیں فرما رہے، لہٰذا اس کو بھی حدیث میں شمار کریں کہ یہ بھی حدیث ہے۔ (دوسرا انداز) آپ لوگ جو تقریر کرتے ہیں اس کو تقریرِ نبوی حاصل ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو حاضر و ناظر کا کیا معنی؟ اور اگر حاصل ہے تو ایسی صورت میں یہ حدیث ہوئی، تو ذخیرہ احادیث کو بڑھاتے رہیں۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب موجود تھے اور حیات تھے تو نسخ کا سلسلہ جاری تھا۔ آپ کے نزدیک اب بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ کیا نسخ کا سلسلہ جاری ہے یا ختم ہو گیا؟

آپ کے زعم کے مطابق آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اب بھی موجود ہیں تو کیا جبرائیل علیہ السلام آتے ہیں یا نہیں؟ اگر آتے ہیں تو کیا وحی لیکر آتے ہیں یا نہیں؟ دونوں کے لئے نص چاہیے۔ اگر جبرائیل علیہ السلام نہیں آتے تو اس کی کیا وجہ ہے؟ پہلے تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جبرائیل علیہ السلام کے نہ آنے کی وجہ سے پریشان ہوتے تھے۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ لکل احد و فی کل مکان. زندگی میں عورتوں کا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پردہ تھا۔ اب وفات کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح تو دیکھ رہی ہے کیونکہ اس میں عورتیں بھی شامل ہیں۔

## حاضر و ناظر ہونا ایمان بالغیب کے منافی ہے

﴿الذین یؤمنون بالغیب﴾ مصدر بمعنی لفاعل ہے۔ یؤمنون بماغاب عنهم جو ان سے غائب ہیں ان پر ایمان لاتے ہیں۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے جنت، نار، ملائکہ، اللہ ماغاب عنهم میں سے ہیں۔ مؤمن کا ان

سب پر ایمان ہوتا ہے اور رأس المتقین و رأس المومنین یقیناً اس میں داخل ہیں۔ جنت، ملاء اعلیٰ اور لوح محفوظ یہ سارے مکان ہیں، اگر آپ ان میں ہمیشہ سے موجود ہیں تو پھر ماغاب عنهم نہ ہوا اور یؤمنون بالغیب نہ رہا۔ اور اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ سارے غیب ہیں تو آپ حاضر و ناظر نہ رہے۔ (دوسرا انداز) یؤمنون بالغیب أی: بماغاب عنهم اور رأس المؤمنین محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی "الذین" میں داخل ہیں۔ تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ماعاب پر ایمان لاتے ہیں۔ اور آپ کے نزدیک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ پھر تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی چیز بھی غیب نہیں تو ﴿یؤمنون بالغیب﴾ کا کیا معنی؟ لہٰذا اس کے لئے کوئی نص قطعی چاہیے جس میں ہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی چیز غیب نہیں۔

## عقیدہ حاضر و ناظر و عالم الغیب میں تضاد ہے

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر حاضر و ناظر ہیں تو عالم الغیب نہیں، کیوں کہ عالم الغیب کا مطلب ہے کہ کسی غائب اور غیر موجود چیز کو جاننے والا۔ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہوئے تو عالم الغیب کیسے؟ غیب تو کچھ ہے ہی نہیں، اور اگر عالم الغیب ہیں تو حاضر و ناظر نہیں۔ پھر اشکال ہوتا ہے کہ اللہ کی ذات تو حاضر و ناظر بھی ہے اور عالم الغیب بھی؟ لیکن محدثین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ عالم غیب سے مراد وہ چیزیں ہیں جو ہم سے غیب ہیں۔ قرآن میں ہے: ﴿لایعزب عنه مثقال ذرة فی السماء﴾ [النبأ: ۳]. لایعزب کے معنی لایغیب کے ہیں۔ ﴿إن اللّٰه لایخفی علیه شیءٌ فی الأرض ولافی السماء﴾ [آل عمران: ۵] جیسا کہ اللہ کی کوئی ضد اور ند نہیں، اس لئے کہ ضد اور ند وہ بنے جس میں ضد و ند بننے کی صلاحیت ہو۔ اور ان میں اللہ کے برابر کوئی نہیں، باقی یہ لوگ جو ند بناتے ہیں یہ اپنے زعم کے مطابق بناتے ہیں۔ ورنہ وہ تو ند بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے، اسی طرح اللہ سے کوئی چیز مخفی نہیں پھر بھی عالم الغیب کہتے ہیں یعنی ہمارے اعتبار سے جو چیزیں غیب میں داخل ہیں ان کو جاننے والا۔ دوسری بات یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اللہ پر قیاس کرنا ہی درست نہیں۔

## عقیدہ حاضر و ناظر و مختار کل میں تضاد ہے

آپ کے نزدیک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب بھی ہیں اور حاضر و ناظر بھی ہیں۔ پھر یہ برائیاں ہو رہی ہیں ان کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم روک کیوں نہیں رہے؟ اگر کہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو روک رہے

ہیں لیکن یہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اختیار میں نہیں تو مختار کل کا معاملہ کدھر گیا؟ مختار کل نہ رہے۔ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ برائیاں تو اللہ کے سامنے بھی ہو رہی ہیں اللہ روک بھی سکتا ہے لیکن روک بھی نہیں رہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ منکرات اور گناہوں سے روکنا یہ فعل شرعی ہے اور اللہ رب العزت اس کے مکلف نہیں، نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مکلف ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے کہ ان کو ڈھیل دے رہا ہوں، قرآن میں ہے:

﴿وأملي لهم إن كيدي متين﴾ [الأعراف: ۱۸۳].

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت علی کو حالات معلوم کرنے کے لئے بھیجتے ہیں، اسی طرح باقی صحابہ کرام کو بھیجا، جنگوں میں پہرے مقرر ہوئے۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں تو پہرے کیوں مقرر کئے؟ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں تو صحابہ کو بھیجنے کی تکلیف کیوں دے رہے ہیں، صحابہ کو اس مشقت میں کیوں ڈال رہے ہیں؟

حدیث میں آیا ہے "الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون"(۱). حیاۃ بھی فی القبر اور صلوۃ بھی فی القبر جب آپ کی مساجد میں آتے ہیں تو نماز پڑھتے ہیں یا نہیں؟ چاہے فرض ہو یا نفل۔ قبر مبارک میں نماز پڑھتے وقت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی توجہ اللہ کی طرف ہوتی ہے اور توجہ بسیط ہے، پھر نماز کے دوران آپ کے جلسوں میں آتے ہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی توجہ ہے یا نہیں؟ کس طرح آپ جلسے کی طرف متوجہ ہیں۔

## حاضر و ناظر سواری کا محتاج نہیں

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اونٹنی پر سواری کی، سواری میں یہ ہوتا ہے کہ مرکوب راکب کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچاتا ہے اور راکب دوسری جگہ تب جاتا ہے جب دوسری جگہ میں موجود نہ ہو۔ اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب حاضر و ناظر ہو گئے تو سواری کی چھٹی کب سے کی۔

## عقیدہ حاضر و ناظر بدیہی البطلان ہے

مسلّم بات ہے کہ ایک مکان میں جب ایک جوہر آ گیا تو دوسرا جوہر اس میں نہیں آ سکتا۔ اور ہم تداخل جواہر اور تداخل الاجسام کے بھی قائل نہیں بایں طور کہ سارے جسم ایک بن جائیں۔ اب ایک مکان تو پہلے سے

---

(۱) (القول البديع: ۳۳٦، مؤسسة الريان).

منقول ہے، کیا اس جگہ میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ہیں اور اس کو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی گھیرا ہوا ہے، یہ
ممکن ہے اور بداہت کے خلاف ہے، یا اس جگہ میں نہیں تو ہر جگہ حاضر و ناظر نہ ہوئے۔

آپ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں۔ آپ کی اس مکان سے کیا مراد ہے،
مکان عرفی یا حقیقی، ہمارا مکان تو عرفی مکان ہے۔ فلاسفہ اس کو مکان نہیں کہتے۔ مکان کی دو تعریفیں ہیں: "الفراغ المتوهم يشغله الجسم"، یا "السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی" (۱). مکان کی ذرا وضاحت فرما دیں کہ کون سا مکان مراد ہے؟

حدیث میں آتا ہے "من صلى علي عند قبري سمعته" (۲). جو میرے قریب درود پڑھتا ہے میں اس کو سنتا ہوں اور جو دور سے پڑھتا ہے تو وہ بھی میرے تک پہنچایا جاتا ہے۔ اور پہنچانے والے فرشتے ہیں۔ دور اور قریب کا فرق یہی ہے کہ قریب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود سنتے ہیں اور دور میں نہیں، لہٰذا سنتے بھی نہیں، اور آپ کے نزدیک جب حاضر و ناظر ہیں تو قریب اور دور کا فیصلہ کریں۔

ہر ہر قبر میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں تو حاضر فی کل مکان نہ رہے، اگر حاضر ہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سفارش کیوں نہیں کرتے، اگر سفارش کرتے ہیں لیکن سفارش مانی نہیں جاتی تو مختار کل کا کہاں گیا؟

## "هذا الرجل" سے حاضر و ناظر پر استدلال

کہتے ہیں کہ ہر آدمی کی قبر میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو لایا جاتا ہے اور فرشتے اس آدمی کو کہتے ہیں کہ اس آدمی کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ "هذا الرجل". کے الفاظ ہیں (۳)۔

"هذا" محسوس مبصر کے لئے بولا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر قبر میں لائے جاتے ہیں۔

**جواب:** اولاً تو آپ کا حاضر و ناظر والا عقیدہ خود آپ ہی کی بات سے باطل ہوا کہ پہلے قبر میں نہیں تھے جبھی تو لائے جا رہے ہیں۔

---

(۱) (میبذی: ۴۵-۴۶، سعید)۔

(۲) (القول البدیع: ۳۱۳، مؤسسۃ الریان)۔

(۳) (مشکوۃ المصابیح، باب إثبات عذاب القبر، الفصل الأول: ۲۴، قدیمی)۔

ثانیاً: "ھذا" ہمیشہ محسوس بمصر کے لئے نہیں آتا بلکہ جو چیز ذہن میں ہو اس کو کالمحسوس کر دیا جاتا ہے۔ "بخاری" میں ہرقل کی حدیث میں کئی جگہ "ھذا" کا استعمال کیا گیا ہے لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں پر موجود نہیں تھے(۱)۔

## "وللآخرة خيرٌ لك من الأولى" سے تردید

رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب اس دنیا سے چلے گئے تو اللہ میزبان اور رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مہمان ہیں تو اللہ کی میزبانی کو چھوڑ کر اور "روضة من رياض الجنة" کو چھوڑ کر جلسوں میں آجائیں، ارشاد ربانی ہے: ﴿وللآخرة خيرٌ لك من الأولى﴾ [الضحى: ٤]. یہ کیا عجیب بات ہے؟ روح مبارک جسم کو چھوڑ کر جلسے میں آجائے حالانکہ جب ملک الموت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح کو نکال رہے تھے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تکلیف ہو رہی ہے۔ اس بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ اصل میں بات یہ ہے کہ روح پوچھ رہی تھی کہ مجھے کہاں لے کر جاؤ گے؟ کہا گیا کہ جنت میں، روح نے کہا کہ میرے لئے یہی جسم ہی جنت ہے اور روضہ بھی جنت ہے۔ مجھے یہیں رہنے دو، جب روح جنت میں جانے کے لئے تیار نہیں اور ملک الموت سے لڑائی کر رہی ہے تو کیا جسم کو چھوڑ کر اس جلسے میں آئے گی؟

کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندہ تھے تو ٹھیک دس بجے مدینہ، مکہ، شام اور فلاں فلاں مقام پر بھی تھے۔ زمین پر بھی تھے اور آسمان پر بھی اور معراج کے موقع پر آسمان پر بھی تھے اور زمین پر بھی تھے۔ یہ جب زندگی میں نہیں تو وصال کے بعد بھی نہیں۔ اور اگر حاضر ہیں تو ازواج مطہرات کی باری کیوں مقرر کی؟

## حاضر و ناظر پر کلمہ طیبہ سے استدلال

کلمہ طیبہ سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ کلمہ کے دو جزء ہیں: لا إله إلا الله. إلا کے بعد الوہیت کا ثبوت اور محمد رسول الله میں رسالت کا ثبوت ہے۔ جس طرح اللہ کی الوہیت ہر جگہ ہے تو اللہ بھی ہر جگہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت جب ہر جگہ ہے تو خود بھی ہر جگہ ہوں گے۔ الوہیت ایک وصف ہے، یہ وصف ہر جگہ ہے تو موصوف بھی ہر جگہ ہوگا۔ اسی طرح رسالت وصف ہے وہ ہر جگہ ہے پھر موصوف آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ہر جگہ ہوں گے۔

رسالت عرض ہے اور عرض بغیر معروض کے نہیں ہوتا۔ عرض کہتے ہیں اس کو جو غیر کے ساتھ قائم ہو اور وہ غیر جوہر ہوتا ہے۔

---

(۱) (الصحيح للبخاري، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ١/٤، قديمي).

**جواب :** ۱- ہم نے آپ سے مطالبہ کیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حیاۃ طیبہ میں سے ایک مثال دے دو کہ ٹھیک دس بجے مختلف مقامات پر ہوں، آپ بھی مانتے ہیں کہ زندگی میں ایسی مثال نہیں۔ رسول تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مانا جاتا تھا لیکن خود نہیں ہوتے تھے۔ اسی طرح ہم اب بھی کہتے ہیں کہ رسالت تو ہے لیکن خود نہیں۔

۲: قرآن کی کس آیت سے ثابت ہے کہ عرض بغیر جوہر کے اور وصف بغیر موصوف کے نہیں ہوتا۔ ''شرح العقیدۃ الطحاویہ'' میں امام ابوحنیفہ کا قول ذکر ہے کہ اللہ عمرو بن بعید کو غارت کرے کہ سب سے پہلے اس نے عرض اور جوہر کی تقسیم کی ہے(۱)۔

آدمی جب مرجاتا ہے اور دنیا فانی سے چلا جاتا ہے تو اس کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے لیکن اس کو صدقہ جاریہ کا ثواب ملتا ہے۔ اب اعمال باقی ہیں لیکن عامل نہیں، اس لئے محدثین کہتے ہیں کہ یہ کہنا کہ عرض وہ ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو غلط ہے اور یہ کہنا کہ عرض کے لئے جسم نہیں یہ بھی غلط ہے۔ قیامت والے دن موت کو مینڈھے کی شکل میں ذبح کر دیا جائے گا(۲)۔ موت عرض ہے لیکن اس کو جسم دیا گیا ہے۔

## شرائط مناظرہ

۱۔ دلیل قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ ہو۔ قرآن پورا کا پورا قطعی الثبوت ہے اور اخبار متواترہ بھی قطعی الثبوت ہیں۔ بات قطعی الدلالۃ کی ہے کہ متعین ہو کہ اس کا مدلول صرف یہی ہے، باقی وہ احتمالات جو غیر ناشئ عن الدلیل ہوں وہ تو ہوتے ہی ہیں۔ لیکن جب احتمالات ناشئ عن الدلیل پیدا ہو جائیں تو اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. اور اس مسئلہ پر قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ کوئی دلیل نہیں۔

۲: آپ وہ وقت لکھ کر دے دیں جس وقت سے حاضر وناظر ہونے کا وصف پایا گیا۔ پھر ایسی دلیل ہو جو ان دلائل کے لئے ناسخ بنے جن سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا حاضر وناظر نہ ہونا منسوخ ہو جائے۔

جب یہ پھنس جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ پہلے وقت کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ احکام میں ہوتا ہے عقائد میں نہیں۔

۳: دلیل قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہو، آگے آپ کی مرضی چاہے عبارۃ النص، دلالۃ النص، اشارۃ النص۔

---

(۱) (شرح العقیدۃ الطحاویۃ: ۴۴۱، الجامعۃ الستاریۃ)

(۲) (الصحیح للبخاری، کتاب التفسیر: ۶۹۱/۲، قد، ی).

اقتضاء النص وغیرہ کے طریقے سے استدلال کریں یا منطقی طریقے سے۔

۴: اسی طرح اگر اجماع پیش کریں گے تو اجماع صریح پیش کرنا ہوگا۔ اس کے آپ بھی پابند ہونگے اور وہ بھی۔

عقائد کے سلسلے میں اخبار آحاد نہیں چلتیں۔ یہ سب کا مذہب ہے، البتہ اگر اس کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ متواتر کے حکم میں ہوتی ہے۔

۵: اس کی بھی وضاحت کرانا ہوگی کہ صرف آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں یا دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی حاضر و ناظر ہیں۔

۶: ساتھ ساتھ عقائد کی معتبر کتابوں مثلاً ''شرح فقہ الاکبر''، ''شرح العقیدۃ الطحاویۃ''، ''شرح مواقف''، ''مسامرہ''، ''شرح عقائد''، ''خیالی'' وغیرہ سے اپنی تائید پیش کر سکتے ہیں۔

۷: یہ بھی لکھوا لینا کہ صوفیاء حضرات کی عبارات نہ آپ پیش کریں گے اور نہ ہم، اسی طرح اکابرین کی عبارات بھی نہیں پیش کریں گے۔

۸: مسئلہ حاضر و ناظر کا ہے اور آپ اس کے قائل ہیں، اس لئے آپ آہستہ آہستہ بولیں گے اور لاؤڈ اسپیکر بھی استعمال نہیں کریں گے، کیونکہ قرآن میں ہے: ﴿لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی﴾ [الحجرات: ۲]۔

ہم دیوبندی چونکہ اس کے قائل نہیں، اس لئے ہم لاؤڈ اسپیکر استعمال کریں گے۔

مناظرہ میں ایک صدر مناظرہ ہوتا ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حاضر و ناظر ہونے کے قائل ہیں، لہٰذا آپ کی طرف سے صدر مناظرہ خود نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہوں گے کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں تو ان کی موجودگی میں کسی اور کو کیسے صدر بنائیں گے؟ اگر کہیں کہ ہماری طرف سے صدر کوئی اور ہے تو انتہائی افسوس کی بات ہوگی کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی موجودگی میں کسی اور کو صدر بنایا جائے۔ اگر کہیں کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں، تو آپ ان سے کہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے ایک خاص کرسی کو چھوڑ دیں، جب مناظرہ شروع ہو جائے تو آپ کہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس جگہ میں ہیں اور باقی مقامات میں تو نہیں، لہٰذا حاضر و ناظر نہ ہوئے۔

## ''جواب دعویٰ''

ہم لوگ اہل سنت والجماعت دیوبندی حنفی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وصال کے بعد مزار مبارک میں بعثت

کبریٰ سے پہلے زندہ مانتے ہیں، لیکن یہ زندگی اس قسم کی نہیں کہ آپ کائنات میں تصرف کریں اور ہر جگہ ہر آن موجود ہوں۔

"مزار مبارک" اس لئے لکھوایا کہ ہم خود بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حیات کے قائل ہیں۔

وہ یہ کہیں گے کہ تم نافی ہو اور نافی کو دلیل پیش کرنے کی اجازت نہیں۔ بینہ اور دلائل تو اثباتات کے لئے ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس نفی کو مدلولِ نص سمجھتے ہیں اور جو نفی مدلول نص اس کے لئے دلیل ہوتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جو دلیل اثبات پر دلالت کرتی ہے وہ نفی پر بھی دلالت کرتی ہے اور جو دلیل نفی پر دلالت کرتی ہے وہ اثبات پر نہیں، اسی لئے نفی کا دائرہ تنگ اور اثبات کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، لہذا کہہ دیا جاتا ہے کہ نافی دلیل نہیں دے سکتا۔

رضا خانی مدعی ہیں تو پہلی تقریر بھی ان کی ہوگی اور آخری بھی اور آخری تقریر میں نئی دلیل نہیں پیش کی جائے گی، اس لئے کہ اگر نئی دلیل پیش کریں تو اس کا جواب ہم نہیں دے سکتے۔

## "اللہ کے اسماء میں حاضر وناظر نہیں" سے استدلال

مفتی احمد یار خان اور عمر اچھروی کا استدلال۔ اللہ کے ننانوے اسماء ہیں، ان میں حاضر وناظر نہیں۔ اس لئے حاضر وناظر محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔

**جواب: ۱** - صفات کا انحصار ان ننانوے ناموں پر نہیں جیسا کہ "اللباب" کے حوالہ سے گزرا کہ ۵ ہزار صفات ہیں(۱)۔ اس لئے پانچ ۵ ہزار کی فہرست پیش کردو اور اگر ان میں نہ ہو تو پھر دیکھیں گے۔

**جواب: ۲** - ننانوے اسماء میں حاضر بھی ہے اور ناظر بھی، فرق اتنا ہے کہ ہم نے ترجمہ حاضر اور ناظر سے کردیا۔ قرآن میں ہے ﴿و اللہ علی کل شیٔ شہید﴾. [البروج: ۹] شہید بمعنی حاضر ہے۔ سارے مکانات شیٔ میں داخل ہیں اور یہ موجبہ کلیہ ہے۔ ابن قیم نے یہ کہا ہے کہ شہید بمعنی مطّلع کے ہے۔ جبکہ غیر مقلدین نے شہید کا ترجمہ حاضر سے کیا ہے۔ اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ فی کل مکانٍ: لأن المکان شیٔ، وکل شیٔ اللہ شهيد عليه، فالمكان شهيد عليه أي: حاضر عليه.

جب اللہ ہر جگہ حاضر ہے تو اطلاع خود بخود لازم ہے: الحضور یستلزم الاطلاع. مطلع کی نفی نہیں ہے، لہذا اللہ کا حاضر ہونا ثابت ہوگیا۔ اور اللہ ناظر بھی ہے: ﴿و اللہ بصیر بما تعملون﴾. [الحجرات: ۱۸]. بصیر کا معنی ہے دیکھنے والا۔ ناظر کا معنی بھی دیکھنے والا ہے۔ تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ ناظر نہیں، فینظر کیف تعملون

---

(۱) (اللباب فی علوم الکتاب: ۱ [illegible]، دار الکتب العلمیۃ)۔

[الأعراف: ۱۲۹]. ﴿لينظر كيف تعملون﴾.[يونس: ١٤]. حدیث میں ہے:" إن الله لاينظر إلى صور كم وأموالكم لكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم"(١).

لہٰذا ناظر ہونا ثابت ہوگیا۔ اللہ آپ کے لئے ناظر نہیں۔ اور آپ منظور نہیں۔ باقی ساری کائنات کو دیکھتا ہے اور جس کو اللہ نہ دیکھے وہ مردود ہوتا ہے۔ نظر مطلق کی نفی نہیں، صرف نظر شفقت کی نفی ہے۔

**جواب :۳-** جیسا کہ "شرح عقیدۃ الطحاویہ" کی عبارت گزری ہے کہ "ہر وہ لفظ جو اللہ کی مدح پر دلالت کرے اور اس کے قائل کا مقصود بھی درست ہو تو اس کا اطلاق ہوسکتا ہے"۔

اس لئے قدیم، واجب الوجود کا اطلاق اگرچہ قرآن وحدیث میں نہیں لیکن قائل کا مقصود صحیح ہے، اس لئے اطلاق جائز ہے، اسی طرح حاضر وناظر کا اطلاق اگرچہ قرآن وحدیث میں نہیں ہوا، لیکن یہ الفاظ مدح پر دلالت کرتے ہیں، اس لئے ان کا اطلاق کرنا جائز ہوگا۔ الأمور تعتبر بمقاصدها اگر کہیں کہ صفات تو توقیفی ہیں اور یہ الفاظ توقیفی نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ باب الأخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية لہٰذا یہ باب الاخبار کے قبیل سے ہوجائے گا۔

قرآن میں ہے:﴿وما كنا غائبين﴾. غائب ہونے کی نفی ہوگئی، لہٰذا حاضر ہونا ثابت ہوگیا۔ ﴿لايعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾ لايعزب بمعنی لا يغيب. "بخاری" کی حدیث ہے: "إنكم لاتدعون أصما ولا غائبا، إنكم تدعون سميعاً قريباً"(٢).

بریلوی حضرات اللہ کے حاضر وناظر ہونے کے قائل نہیں اور کہتے ہیں کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابتداء سے حاضر وناظر ہیں۔ پیدائش سے بھی پہلے اور دوسرے انبیاء علیہم السلام کو بھی حاضر وناظر سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے ان پر قیاس کرتے ہیں اور آیات میں تغیر وتبدل کرتے ہیں۔

☆......☆......☆......☆......☆



---

(١) (سنن ابن ماجه، باب القناعة: ٣٠٦، قديمي).

(٢) (الصحيح للبخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر: ٢/٦٠٥، قديمي).

# حنفیہ کے دلائل

## دلیل :۱- حضرت ابراہیم ولوط علیہما السلام کا قصہ

حضرت ابراہیم علیہ السلام والا قصہ ﴿ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى﴾[هود: ٦٩] فرشتے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خوشخبری دینے اور حضرت لوط علیہ السلام کی قوم کو تباہ و برباد کرنے کے لئے آئے حضرت ابراہیم علیہ السلام فوراً دوڑے اور بچھڑا ذبح کیا اور اس کا گوشت لائے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ پتہ نہ چلا کہ یہ فرشتے ہیں، انہوں نے انسانی شکل اختیار کی اور اپنی ہیئت کو تبدیل کیا۔ کن کن راستوں سے چل کر آئے یہ پتہ بھی نہ چلا۔ اس لئے اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام حاضر و ناظر ہوتے تو ان کو پتہ چل جاتا۔ اس لئے نہ ہی حاضر و ناظر ہیں اور نہ ہی عالم الغیب۔ پھر حضرت لوط علیہ السلام کے پاس گئے، حضرت لوط علیہ السلام پریشان ہوگئے۔ فرشتوں نے کہا کہ ہم اللہ کے بھیجے ہوئے ہیں۔ اب فرشتے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے ہو کر آئے اور پھر چل کر آئے لیکن حضرت لوط علیہ السلام کو پتہ نہ چلا، اگر حاضر و ناظر ہوتے تو پتہ چل جاتا۔

## دلیل :۲- حضرت یعقوب علیہ السلام کا قصہ

حضرت یعقوب علیہ السلام کو ان کے بیٹے کہہ رہے ہیں کہ یوسف کو ہمارے ساتھ بھیج دیں۔ پھر انہوں نے یوسف کو کنویں میں پھینک دیا لیکن حضرت یعقوب کو پتہ نہ چلا، نہ حاضر ہیں اور نہ ناظر ہیں۔ پھر یعقوب علیہ السلام کہہ رہے ہیں کہ یوسف مصر میں ہے۔ بیٹوں نے کہا کہ جب یہاں کنویں میں تھے تو پتہ نہ چلا اور اب مصر کی خبر دے رہے ہیں۔ حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ معجزہ ہے اور یہ ہمارے اختیار میں نہیں۔

لہٰذا معجزہ سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ معجزہ تو وقتی ہوتا ہے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے معجزۃً فرمایا کہ "سلونی عما شئتم"(۱)۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو نماز پڑھائی اور ان کی امامت کرائی۔ کیا وہ جماعت

---

(۱) (الصحيح البخاري، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة: ۱۹/۱، قديمي).

افضل نہیں۔ بلاشبہ افضل ہے لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دوبارہ نہیں کرا سکتے، اس لئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اختیار میں نہیں۔ بیت المقدس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے لایا گیا، یہ سب معجزۃ ہوا۔ یہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا سانپ بنا دینا، کیا اپنے اختیار میں تھا۔ آپ کا تو عقیدہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ دائما حاضر و ناضر ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت ہاجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو چھوڑ دیا، بعد میں حضرت ابراہیم علیہ السلام گئے۔ اس وقت حضرت اسمٰعیل علیہ السلام بڑے ہو گئے تھے۔ اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام حاضر و ناظر ہوتے تو ہزاروں میل کا سفر کیوں طے کر کے جاتے۔

## دلیل:۳-واقعہ معراج

﴿سبحٰن الذی أسری بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾ [بنی إسرائيل: ۱] سیر کی ابتداء ہوئی مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک۔ مسجد اقصیٰ بھی مکان من الامکنہ ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں پر نہیں ہیں، اسی لئے تو اللہ رب العزت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اٹھا کر لے جا رہے ہیں، یہ مکانی سیر ہے اور یہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اختیاری چیز نہیں بلکہ معجزات میں سے ہے اور معجزہ خارق عادت ہوتا ہے، برخلاف حاضر و ناظر کے عقیدے کے کہ جب بھی چاہے وہ حاضر ہو، یہ اختیاری چیز ہے اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ وہاں پر انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی ارواح کو لایا گیا اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے امامت کی (۱)۔

جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ میں موجود ہیں تو یہیں سے امامت کراتے۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ پر ہیں تو اسراء کی کیا ضرورت اور براق کی کیا ضرورت؟

## عقائد میں نسخ جاری نہیں ہوتا

اگر یہ کہیں کہ حاضر و ناظر کا عقیدہ اس آیت کے بعد کا ہے تو پھر پہلے والے عقیدہ کو منسوخ کرنا پڑے گا اور عقائد میں نسخ نہیں چلتا۔

## دلیل:۴-حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف وحی کی گئی اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بتایا جا رہا ہے: ﴿وما كنت

(۱) (فتح الباری، کتاب مناقب الأنصار، باب المعراج: ۷/۲۰۵، قدیمی).

بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين﴾ [القصص: ٤٤]. وضع الضمائر للذوات۔ مطلب ہوگا ما كان ذاتك المقدسة حاضرة آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات مقدسہ وہاں موجود نہیں تھی۔ أنا المنظور أی: أنا عبارة عن ذات المنظور لا عن وصفه. آگے فرمایا ﴿إذ قضينا﴾ أی: وقت قضائنا. لہٰذا آپ کا موجبہ کلیہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر وناظر ہیں ٹوٹ گیا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جانب غربی میں نہیں تھے، یہ سالبہ جزئیہ ہے اور موجبہ کلیہ کی نقیض کے لئے سالبہ جزئیہ کافی ہوتا ہے۔ اسی طرح وقت بھی حاضر وناظر نہ رہے۔ اور فرمایا: ﴿وما كنت من شاهدين﴾ أی: الحاضرين. یہ آیت قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہے، جو صراحتاً عقیدہ حاضر وناظر کی تردید کرتی ہے۔

## دلیل: ۵

﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم﴾ [آل عمران: ٤٤]. "لدى" مکانیہ ہے، مکان کے لئے آتا ہے۔ ما كنت قريباً منهم، ما كنت عندهم. کان کی خبر موجود ہے یعنی ما كنت موجوداً لديهم، لدى ظرف اور مفعول فیہ ہے موجوداً کے لئے، لہٰذا ہر مکان میں حاضر وناظر نہ رہے، إذ يلقون أی: وقت إلقاء هم أقلامهم. لہٰذا جمیع اوقات میں بھی حاضر وناظر نہ رہے۔

## دلیل: ۶

سیدنا موسیٰ علیہ السلام مصر سے ہجرت کر کے نکلے ﴿فخرج منها خائفاً يترقب﴾ [القصص: ۲۱] مدین جارہے ہیں۔ حاضر وناظر ایسا کرتا ہے، نبی جان بچانے کے لئے نکل رہا ہے ﴿وما كنت ثاوياً في أهل مدين﴾ [القصص: ٤٥]، أی: ما كنت مقيماً في أهل مدين". نفی میں قاعدہ یہ ہے کہ خبر کی نفی ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں موجود نہیں تھے اور ٹھہرے ہوئے نہیں تھے۔



## دلیل: ۷- واقعہ غزوہ تبوک

جہاد کے لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نکل گئے اور کچھ لوگ پیچھے رہ گئے۔ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بتارہے ہیں کہ جب غزوہ تبوک سے واپس جائیں گے تو یہ لوگ بہانے کریں گے کہ یہ مجبوری تھی، یہ مجبوری تھی۔ ان سے کہہ دینا تمہارے کوئی بہانے قابل قبول نہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بتارہے ہیں اگر حاضر

ناظر ہوتے تو آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ان کو کہہ دیتے تُو تو اس جگہ پھر رہا تھا میں تجھ کو دیکھ رہا تھا اور میں اس جگہ پر تھا اگر عالم الغیب ہوتے تو کہہ دیتے کہ تمہارا کوئی بہانہ بھی نہیں تھا۔

## دلیل:۸

﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾.[المنفقون: ۸] عبداللہ بن ابی منافق جس وقت یہ بات کہہ رہا تھا اس وقت نبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم موجود نہیں تھے۔ ایک صحابی نے سنا اور انہوں نے خبر دی کہ اس نے یہ بات کہی ہے لیکن آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے صحابی کی تصدیق پھر بھی نہیں کی (۱)۔ بعد میں اللہ نے تصدیق نازل کی۔ اگر حاضر و ناظر ہوتے تو براہ راست آپ خود عبداللہ بن ابی کی بات سنتے۔

## دلیل:۹

﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في اٰيتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك الشيطن فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾ [الأنعام: ٦٨]، معیت ذاتی ہے کہ آپ اس جگہ نہ بیٹھیں۔ جب نہیں بیٹھیں گے تو یہ مکان خالی ہو گیا، لہٰذا آپ کا موجبہ کلیہ ٹوٹ گیا، آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے اعراض پر عمل کیا اور مجلس کو چھوڑ دیا۔ جب آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ان کی مجلس کو چھوڑ کر چلے گئے تو حاضر فی کل مکان نہ رہے، ان کی باتوں کا بھی علم آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کو نہیں، لہٰذا عالم الغیب بھی نہ رہے۔

## بخاری و مسلم کے واقعات جو عقیدہ حاضر و ناظر کی نفی کی تائید کرتے ہیں

### واقعہ معراج

معراج کے واقعہ کے بعد نبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے بتایا کہ میں نے آسمانوں کی سیر کی، پھر مشرکین مکہ نے بیت المقدس کے بارے میں سوال کئے، نبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم سخت پریشان ہو گئے: "فكربت كربةً ما كربت مثله قط"(۲). پھر مسجد اقصیٰ کو سامنے لایا گیا اور ان کے سوالات کے جوابات دیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ



---

(۱) (الصحيح للبخاري، كتاب التفسير، سورة المنافقون: ۷۲۸/۲، قديمي).

(۲) (الصحيح للبخاري: ۵٤۸/۱، أبواب الجاهلية، باب حديث الإسراء، والصحيح لمسلم كتاب الإيمان، ۹٦، باب الإسراء برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، قديمي).

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر اور عالم الغیب نہیں، اس لئے کہ اگر حاضر وناظر و عالم الغیب ہوتے تو پریشان ہونے کی کیا ضرورت تھی۔

## گمشدگی ہار کا واقعہ

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہار گم ہوگیا تھا: "فأقام رسول الله صلی الله تعالى عليه وسلم على التماسه" (۱)۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی تلاش کر رہے ہیں اور صحابہ سارے کے سارے ٹھہرے ہوئے ہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ میں حاضر وناظر ہیں تو جس جگہ میں ہار ہے اس جگہ میں بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں لیکن پھر بھی پتہ نہیں۔ یا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں موجود تو ہیں لیکن علم نہیں، تو عالم الغیب ہونے کی بھی نفی ہوگئی۔

## حضرت زینب کی دعوت ولیمہ کا واقعہ

حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح ہوا، دعوت ولیمہ کی۔ بہت سے صحابہ کرام آئے اور کھانا کھایا۔ صحابہ باتوں میں مشغول ہوگئے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ چاہا کہ یہ چلے جائیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم باہر چلے گئے اور کچھ دیر رہے، پھر جب ظنِ غالب ہوا کہ صحابہ چلے گئے ہونگے تو آئے: "ثم ظن أنهم خرجوا، فرجع فإذا هم جلوس" (۲)۔ اب نہ حاضر وناظر رہے اور نہ عالم الغیب۔ عالم الغیب کو گمان ہو رہا ہے حالانکہ علم الغیب قطعی ہوتا ہے، اس پر ظن کا اطلاق نہیں ہوتا۔ پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ظن بھی خلاف واقعہ ہوا۔

## حضرت عاصم بن ثابت کا عقیدہ

حضرت عاصم بن ثابت کی سرکردگی میں نو صحابہ کرام آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بنولحیان والوں کے لئے بھیج دیئے، انہوں نے خود اپیل کی تھی۔ مقام عسفان پر پہنچے تو بنولحیان والوں نے ان کو شہید کر دیا، دو کو گرفتار کر لیا، ان میں ایک عاصم بن ثابت بھی تھے۔ جب پھانسی پر لٹکایا تو انہوں نے فرمایا: "اللهم أخبر عنا نبيك" (۳)۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خبر نہیں اور نبی عالم الغیب بھی نہیں صحابی کا یہ عقیدہ تھا۔ اگر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ

---

(۱) (الصحيح للبخاري، كتاب المغازي، باب غزوة بني المصطلق: ۲/۵۹۳، قديمي)۔

(۲) (الصحيح للبخاري، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم﴾: ۲/۷۰۶)۔

(۳) (الصحيح للبخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع: ۲/۵۸۵، قديمي)۔

ہم حاضر وناظر ہوتے تو دشمن کا پتہ چل جاتا۔ پھر دشمن گھات لگا کر بیٹھے ہوئے ہیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو اس جگہ میں تھے، مدد کیوں نہیں کی حالانکہ آپ تو مختار کل بھی ہیں؟ یہ ساری جگہیں ہیں لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہیں معلوم۔ اس سے معلوم ہوا کہ نہ حاضر وناظر ہیں اور نہ ہی عالم الغیب۔

بریلوی تاویل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم تھا لیکن اس وجہ سے چھوڑ دیا کہ صحابہ شہادت کا رتبہ پالیں۔ اگر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ کیا ہے تو نبی کا ہر فعل اور ہر قول حجت ہے۔ کیا آپ انکی اجازت دیں گے کہ ایک آدمی کے بارے میں سازش ہو جائے لیکن آپ اس کو نہ بتائیں اور کہیں کہ جانے دو شہادت کا مرتبہ پائے۔

## واقعہ بیر معونہ

مشرکین کا وفد آیا اور ستر صحابہ جو قراء اور حفاظ تھے ان کو لیکر گیا۔ بیر معونہ میں جا کر ان کو شہید کر دیا، ایک دو صحابی بچ گئے (١)۔

اگر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر ہوتے تو بیر معونہ بھی ایک جگہ ہے وہاں پر ہوتے تو اپنے اصحاب کو بچاتے، اگر عالم الغیب ہوتے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ان کے بارے میں پتہ چل جاتا کہ یہ دشمن ہیں اور صحابہ کرام کو مشرکین کے وفد کے ساتھ بھیجتے ہی نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس واقعہ کا بڑا افسوس ہوا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مختار کل بھی ہیں تو روک لیتے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی کا قول ہے کہ "مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس کو ذلیل کرتا ہے اور نہ اس کو دشمن کے ہاتھ میں چھوڑتا ہے"۔

## گوشت میں زہر ملانے کا واقعہ

خیبر کے موقع پر ایک عورت نے گوشت میں زہر ملایا تھا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی ایک دو لقمے لئے تھے۔ حضرت بشر نے بھی کھایا۔ وہ اسی زہر کی وجہ سے شہید ہو گئے (٢)۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر فی کل مکان وناظر کل شیء ہوتے تو وہ مکان بھی ایک جگہ ہے جس میں یہ عورت زہر ملا رہی تھی، اگر عالم الغیب ہوتے تو تم بھی کھانے سے رک جاتے۔

---

(١) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الرجیع: ٥٨٦/٢، قدیمی)۔

(٢) الصحیح للبخاری: ٥٨٥/٢، کتاب المغازی، باب الشاۃ التی سمت للنبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم)۔

## حاضر و ناظر دھوکہ نہیں کھاتا

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا میں تو دلیل کو دیکھتا ہوں۔ ایک آدمی بات کرنے میں تیز ہوتا ہے اس لئے میں تو دلیل کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں مجھے دھوکہ نہ دینا(۱)۔

کیا عالم الغیب دھوکہ کھا سکتا ہے؟ پھر دلیل پوچھنے کی کیا ضرورت اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تو پتہ چل جاتا ہے کہ یہ جگہ اور یہ چیز فلاں کی ہے۔

## فتح مکہ کا واقعہ

جب مشرکین نے غداری کی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خفیتاً جنگ کی تیاری کی۔ حاطب بن ابی بلتعہ نے مشرکین کو خط لکھا اور ایک عورت اس کو لے کر جا رہی ہے۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے راز کی خبر دے رہے ہیں۔ بعد میں حضرت عمر نے فرمایا کہ مجھے چھوڑ دیں میں اس منافق کی گردن اڑا دوں۔ حاطب بن ابی بلتعہ نے قسم اٹھائی کہ آپ لوگوں کو نقصان پہنچانے کا کوئی مقصد نہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعتبار کر لیا(۲)۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب ہوتے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بتا دیتے کہ یہ منافق نہیں۔ اور اگر حاضر و ناظر ہوتے تو جس جگہ میں وہ خط لکھ رہے تھے آپ اس کو دیکھ لیتے اور خط لکھنے اور اس عورت کے حوالے کرنے کی نوبت ہی نہ آتی۔



## حاضر و ناظر اور سواری

دشمن مدینہ میں داخل ہو گئے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم گھوڑے پر سوار ہو کر باہر تشریف لے گئے پھر بتلایا کہ کوئی خطرہ نہیں(۳)۔

اب حاضر و ناظر گھوڑے پر سوار ہو کر جا رہا ہے۔ جب ہر چیز آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے ہے تو گھوڑے پر سوار ہو کر جانے کی کیا ضرورت؟

---

(۱) الصحیح للبخاری : ۲/۱۰۶٤ کتاب الأحکام، باب من قضی له بحق أخیه فلا یأخذه، قدیمی)

(۲) (الصحیح للبخاری : ۲/٦۱۲، کتاب المغازی، باب غزوة الفتح ۸ ھ، قدیمی)۔

(۳) (الصحیح للبخاری، کتاب الجهاد، باب الرکوب علی دابة صعبة: ۱/٤۰۱، قدیمی)۔

## حاضر و ناظر کو تجسس کی حاجت نہیں

جنگ احزاب کے موقعہ پر شدید سردی تھی اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی ہے جو دشمن کی خبر لیکر آئے (۱)۔ اگر حاضر و ناظر ہوتے تو صحابی کو سخت سردی میں بھیجنے کی کیا ضرورت؟

## حاضر و ناظر سے کچھ مخفی نہیں ہوتا

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غلاموں کو بیعت نہیں ہونے دیتے تھے۔ ایک غلام آیا اس نے اپنے آپ کو آزاد ظاہر کیا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم نہیں ہوا کہ یہ غلام ہے: "لم يشعر أنه عبد". أي: لم يعلم(۲). اس کا مالک آگیا اس نے بتلایا کہ یہ غلام ہے۔ اس کے بعد بیعت نہیں لیتے تھے۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب ہوتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو کیسے پتہ نہیں چلا کہ یہ کہاں سے آیا ہے اور یہ کس گھر کا غلام ہے۔

## حاضر و ناظر غائب نہیں ہوتا

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی لونڈی تھی، حضرت مابور غلام تھے۔ منافقین نے تہمت لگائی کہ حضرت ماریہ کے ساتھ مابور نے زنا کیا ہے اور اس کو مشہور کر دیا۔ عالم الغیب کو یقین ہو گیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجا کہ جاؤ حضرت مابور کو قتل کر دو۔ مابور کو پتہ چل گیا وہ کہیں کھڈے میں چھپ گئے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو باہر نکالا تو ان کا تہبند کھل گیا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اچانک نظر پڑ گئی اور دیکھا کہ ان کا آلہ تناسل ہی نہیں: "لم يخلق الله له ما للرجال". حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوچا کہ جب ان کا آلہ تناسل ہی نہیں تو انہوں نے کیا زنا کیا ہوگا؟ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آئے اور بتلایا کہ اللہ نے ہمیں بچالیا۔ منافقین نے خواہ مخواہ ان پر تہمت لگائی ہے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "الشاهد يرى ما لا يرى الغائب"(۳)۔

اب شاہد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں اور غائب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "كان مابور هذا خصيا ولم يعلموا بأمره، فصار يدخل على مارية على عادتهم ببلد

---

(۱) (الصحيح لمسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة الأحزاب: ۲/ ۱۰۷، قديمي).

(۲) (الصحيح لمسلم، كتاب البيوع، باب جواز البيع الحيوان: ۲/ ۳۰، قديمي).

(۳) (الصحيح لمسلم، كتاب التوبة، باب براءة حرم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الريبة: ۲/ ۳۶۸).

مصر (۱). حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی مصر (۱)۔ حضرت مابور شبر کے رواج کے مطابق داخل ہوتے۔

## لونڈی کے نفاس کا واقعہ

لونڈی نے زنا کیا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجا۔ واپس آئے تو بتلایا کہ وہ نفاس میں ہے (۲)۔

## حاضر وناظر سے گھر کے حالات بھی مخفی ہیں

چارپائی کے نیچے کتا گھسا ہوا ہے۔ جبرائیل نے وعدہ کیا تھا میں آؤں گا لیکن کتے کی وجہ سے نہیں آئے۔ دوسرے تیسرے دن ملاقات ہوئی تو فرمایا آپ کیوں نہیں آئے؟ حضرت جبرائیل نے فرمایا کہ ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر اور کتا ہو (۳)۔ اگر حاضر وناضر ہیں تو کتے کا پتہ کیوں نہیں چلا؟ پھر حضرت جبرائیل سے پوچھ رہے ہیں۔

## جنگِ قریظہ کا واقعہ

جنگ قریظہ میں لوگ گرفتار ہوئے۔ باقی ساروں کو قتل کردیا۔ ایک بچہ بچ گیا، اس کے بارے میں پتہ نہیں چل رہا تھا کہ یہ بالغ ہے یا نہیں۔ پھر زیر ناف بال دیکھے گئے (۴)۔

مسئلہ آسان تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو حاضر وناظر ہیں آپ کو پتہ ہے اور عالم الغیب بھی ہیں تو آپ بتادیتے کہ یہ بالغ ہے یا نہیں۔ لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یہ بات نہیں کہہ رہے بلکہ تحقیق کررہے ہیں۔ اگر کوئی اشکال کرے کہ کیا کسی کی شرمگاہ دیکھنا جائز ہے؟

اس کا جواب یہ ہے: "إذا ابتليت ببليتين فاختر أهو نهما". اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو جب دو مسئلوں میں اختیار دیا گیا تو دونوں میں سے آسان کو اختیار کیا۔ ایک صورت یہ تھی کہ بالغ قرار دیکر قتل کردیتے اور دوسری صورت یہ تھی کہ زیر ناف بال دیکھتے۔ اب دونوں سخت باتیں ہیں لیکن دوسری آسان ہے، اس لئے اس کو اختیار کرلیا۔

---

(۱) (البداية والنهاية، فصل في ذكر سراريه عليه السلام: ۳۰۳/۵، مكتبة الرياض).

(۲) (كتاب الحدود، باب حد الزنا: ۸۱/۲، قديمی).

(۳) (الصحيح لمسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان: ۱۹۹/۲، قديمی).

(۴) (مستدرك الحاكم: ۳۷/۳، دار الكتب العلمية).

## حاضر وناظر ہونے کے باوجود حضرت علی کو تلاش کرنا

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ گھر سے باہر چلے گئے تو ان کو تلاش کیا جارہا ہے (۱)۔

## حاضر وناظر کو کھجور کا علم نہیں

خیبر کی کھجور لائی گئی اور فرمایا: "أو کل تمر خیبر ھکذا؟" صحابی نے فرمایا کہ نہیں۔ اب عالم الغیب اور حاضر وناظر پوچھ رہے ہیں (۲)۔

کھجور پڑی ہوئی ہے لیکن کھا نہیں رہے کیوں کہ معلوم نہیں کہیں صدقے کی نہ ہو (۳)۔

## حاضر وناظر ہونے کے باوجود حضرت ابو ہریرہ کی تلاش

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک مرتبہ غائب ہوگئے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "من أحس الفتی الدوسی"۔ أحس بمعنی علم کے ہے (۴)۔

"حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے ایک تصویر دار پردہ خریدا، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اسے دیکھا تو دروازے پر ہی کھڑے ہوگئے اور اندر داخل نہیں ہوئے۔ "فلما رآھا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قام علی الباب فلم یدخل" (۵)۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو حاضر وناظر ہیں، حاضر فی کل مکان تو پھر "فلم یدخل" کا کیا معنی؟

دجال کا تذکرہ کرتے ہوئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "إن یخرج وأنا فیکم، فأنا حجیجہ دونکم، وإن یخرج ولست فیکم فامرؤ حجیج نفسہ" (۶)۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر ہر جگہ حاضر ہیں تو "لست فیکم" چہ معنی دارد؟

---

(۱) (الصحیح للبخاری، کتاب الصلوۃ، باب نوم الرجال فی المسجد: ۱/۶۳، قدیمی)۔

(۲) (الصحیح للبخاری: ۲/۶۰۹، کتاب المغازی، باب استعمال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی أھل خیبر)۔

(۳) (الصحیح لمسلم: ۱/۳۴۴ کتاب الزکوۃ، باب تحریم الزکوۃ علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم)۔

(۴) (سنن أبی داؤد، قبیل کتاب الطلاق: ۱/۳۰۲، إمدادیہ)۔

(۵) (الصحیح للبخاری، کتاب اللباس، باب من لم یدخل بیتا فیہ صورۃ: ۲/۸۸۱، قدیمی)۔

(۶) (سنن أبی داؤد، باب خروج الدجال: ۲/۲۴۵، إمدادیہ)۔

"حضرت سہل بن سعد فرماتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قوم انصار کی طرف ان میں صلح کرانے گئے "فحانت حین الصلوة، ولیس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بحاضر"(۱) نماز کا وقت آیا اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسجد نبوی میں حاضر نہ تھے۔ اگر حاضر فی کل مکان ہوتے تو صحابی یہ جملہ کیوں کہتے؟

"بخاری" میں ہے: إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بلغه ان بني عمرو بن عوف كان بينهم شيئ، فخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلح بينهم في أناس معه، فجلس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وحانت الصلوة، فجاء بلال إلى أبي بكر فقال: يا أبابكر! إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد حُبِسَ، وقد حانت الصلوة"(۲).

حضرت بلال فرمارہے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رک گئے اور نماز کا وقت آگیا کیا آپ نماز پڑھائیں گے؟ اگر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر فی کل مکان ہوتے تو حضرت ابوبکر سے امامت کی درخواست کیوں کی جاتی؟

ایک حبشی مرد یا عورت مسجد میں رہائش پذیر اور جھاڑو وغیرہ لگاتا تھا، جب اس کا انتقال ہوا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اطلاع نہ ہوئی، ایک روز اتفاقاً اسے یاد فرمایا اور کہا فلاں شخص کہاں گیا؟ صحابہ کرام نے عرض کیا کہ اس کا انتقال ہوگیا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "أفلا كنتم آذنتمُوني"؟
صحابہ نے عرض کیا کہ وہ ایسا ہی معمولی شخص تھا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے اس کی قبر بتاؤ، لوگوں نے قبر بتائی، آپ قبر پر تشریف لے گئے اور اس کی نماز جنازہ پڑھی"(۳)۔
اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر ہوتے تو جس جگہ وہ مرا، جہاں قبر تھی وہ بھی ایک مکان تھا آپ کو معلوم ہونا چاہیے تھا لیکن آپ پوچھ رہے ہیں تو اس پوچھنے کا کیا معنی؟
ایک آدمی نے مرتے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کردیا جب کہ اس کے پاس ان چھ غلاموں کے سوا اور کوئی مال نہ تھا، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو علم ہوا تو غلاموں کو بلا کر ان کے تین حصے کردیئے، پھر قرعہ ڈالا اور دو کو آزاد

---

(۱) (معاني الآثار: ۱/۲٥۹، سعيد).

(۲) (الصحيح للبخاري، باب الإشارة في الصلوة: ۱/۱٦٥، قديمي).

(۳) (الصحيح للبخاري، باب كنس المسجد: ۱/٦٥، قديمي).

کر دیا اور چار کو غلام رکھا اور مرنے والے کے متعلق بہت سخت الفاظ کہے(۱)۔

''ابوداؤد'' کی روایت میں ہے: خطبے میں آپ نے فرمایا:"فليبلغ الشاهدُ الغائب"(۲).

حاضرین غائبین تک یہ باتیں پہنچائیں۔ آپ تو ہر جگہ حاضر ہیں اور تبلیغ کی ذمہ داری اصالۃً آپ پر ہی ہے:

﴿يـاأيها الرسول بلغ ماأنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ [المائدة: ٦٧] آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ ذمہ داری بأحسن انجام دی، تو ''غائب'' کا کیا معنی؟

حدیث میں ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے دعا کی کہ مجھے ارض پاک (بیت المقدس) سے ایک پتھر پھینکنے کی مقدار کے برابر پہنچا دے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:"فلو كنت ثَمّ لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر"(۳).

اگر میں وہاں ہوتا تو تم کو موسیٰ کی قبر سرخ ٹیلے کے پاس راستے کے کنارے پر دکھاتا۔ یہ نہیں فرمایا کہ تم وہاں ہوتے بلکہ اپنے متعلق فرمایا:''اگر میں وہاں ہوتا'' جس کا واضح مطلب ہے کہ آپ وہاں نہ تھے۔ علاوہ ازیں آپ تو مختارکل بھی ہیں تو صحابہ کرام کو دکھا سکتے تھے، لیکن پھر بھی نفی کی۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:"وددت أنا قد رأينا إخواننا قالوا: أولسنا إخوانك يارسول الله؟ قال: أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد، فقالوا: كيف تعرف من لم يأت من أمتك يارسول الله؟ فقال: أرأيت لو أن رجلاً له خيل غرّ محجلين بين ظهري خيل دُهم بُهم ألا يعرف خيله؟ قالوا: بلى، يارسول الله! قال: فإنهم يأتون غرّاً محجلين من الوضوء، وأنا فرطهم على الحوض"(٤).

اگر آپ حاضر فی کل مکان وناظر کل شیٔ ہیں تو آپ کو علامات کی کیا ضرورت؟

عرفات کے میدان میں صحابہ کرام کو فرمایا افعال حج کا صحیح طریقہ مجھ سے حاصل کرو اور یاد کرو:"لعلي لا أراكم بعد عامي هذا" شاید اس سال کے بعد میں آپ کو نہ دیکھ پاؤں(۵)۔

---

(١) (مشكوة المصابيح، باب إعتاق العبد المشترك: ٢٩٤، الفصل الأول، قديمي).

(٢) (مشكوة المصابيح، باب حرم مكة، الفصل الثالث: ٢٣٨، قديمي).

(٣) (الصحيح للبخاري، كتاب الجنائز، باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة: ١/١٧٨، قديمي).

(٤) (الصحيح لمسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة: ١/١٢٧، قديمي).

(٥) (سنن الترمذي، أبواب الحج، باب ماجاء في الإفاضة من عرفات: ١/١٧٨، سعيد).

اگر حاضر کا معنی وہ قدرت ہی ہے، تو پھر یہ نہ دیکھنے کا کیا معنی؟

"صحیح بخاری" میں ہے: "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم افتقد ثابت بن قیس"(۱).

ان کے علاوہ احادیث میں دخول، خروج، ذہاب، ایاب، قیام وقعود، رکوع وسجود وغیرہ کے الفاظ ہیں جو صراحتاً دلالت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر نہیں۔

یہ سارے کے سارے واقعات تائید کرتے ہیں۔ مخالفین کا ثبوت ان سے نہیں ہوتا۔

☆......☆......☆......☆......☆

# بریلوی حضرات کے دلائل

## لفظ ''شاہد'' سے استدلال

۱- لفظ شاہد سے استدلال کرتے ہیں، احمد رضا خان نے شاہد کا معنی حاضر و ناظر کیا ہے کہ نبی کے لئے شاہد کا لفظ آیا۔

**جواب: ۱-** قرآن میں ہے: ﴿إنا أرسلناك شاهداً﴾ [الأحزاب: ٤٥] [illegible] مکان یہاں حضور فی المکان ثابت ہوگیا۔ دوسری جگہ ہے: ﴿وما كنت من الشاهدين﴾ [القصص: ٤٤] شاہد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔ کنت سے مراد بھی آپ ہی ہیں۔ اب ان دونوں میں کیا تطبیق دیں گے؟ ایک آیت سے ثابت ہو رہا ہے اور دوسری آیت سے نفی ہوتی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ حاضر و ناظر پہلے نہیں تھے اور اب بعد میں حاضر و ناظر ہوئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گویا پہلے والی آیت منسوخ اور بعد والی ناسخ ہے۔ یہ تو عقیدے کا مسئلہ ہے اور عقائد میں نسخ جاری نہیں ہوتا، نیز آپ کے استدلال کے مطابق: ﴿إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم﴾ [المزمل: ١٥]، اور ﴿يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً﴾ [الأحزاب: ٤٥] کا مطلب یہ ہے کہ چالیس سال کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حاضر و ناظر بنا کر بھیجا اور پہلے حاضر و ناظر بنا کر نہیں بھیجا، حالانکہ آپ کا عقیدہ یہ ہے کہ ابتداء سے حاضر و ناظر ہیں، جب سے عالَم بنا ہے اُس وقت سے ہیں۔

**جواب: ۲-** شاہد کے لئے ضروری نہیں کہ وہ حاضر ہو اور اس کو دیکھے پھر گواہی دے بلکہ سنی سنائی بات جو یقین اور تواتر کے درجہ میں ہو اس کی گواہی بھی دے سکتا ہے۔ "إنما يجوز للشاهد أن يشهد بالاشتهار، وذلك بالتواتر أو بإخبار من يثق به" (۱).

معلوم ہوا کہ شاہد کے لئے عین موقعہ پر موجود ہونا اور حاضر ہونا ضروری نہیں جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ امریکہ نے افغانستان و عراق میں اپنا منہ کالا کیا اور اس کی ہم گواہی دیتے ہیں لیکن ہم وہاں پر موجود نہیں، لہٰذا شاہد خبر متواتر اور

(۱) (الهداية، كتاب الشهادة: ۱۵۹/۳، مكتبه شركة علميه).

معتمد آدمی کے قول کی وجہ سے گواہی دے سکتا ہے۔ بسا اوقات علامات۔ نتیجہ دیکھ لے اور اس پر گواہی دے دے، جیسا کہ قرآن میں حضرت یوسف علیہ السلام کے حق میں ایک بچے نے گواہی دی: ﴿وشهد شاهد من أهلها﴾ [یوسف: ۲۶] بچے نے صرف علامات بتائیں، اس بچہ نے عین موقع کو نہیں دیکھا۔

**جواب :۳-** اگر شاہد کا معنی یہاں حاضر کے ہیں کہ امت کے ہر فرد پہ شاہد، تو دوسری جگہ میں ہے۔

﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ [البقرة: ۱۴۳] نبی تم پر اور تم دوسری امتوں پر گواہ۔ رسول حاضر و ناظر ہے تو امت حاضر و ناظر کیوں نہیں؟ جو جواب ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾ میں ہوگا وہی جواب ہمارا ﴿ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ میں ہوگا۔

قرآن میں ہے: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾ [النساء: ۴۱]

"جاءٗ" کے صلہ میں "با" آجائے تو معنی ہوتا ہے: "لانا اور بلانا"۔ ہم آپ کو لائیں۔

شہید بمعنی نگران اور رقیب کے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کا نبی تم پر نگران ہے کہ تم دین سے ہٹنے نہ پاؤ اور دین میں تحریف نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تھے تو دین میں تحریف نہیں ہوئی۔ اب آپ نہیں تب ہی تو فرق باطلہ تحریف کر رہے ہیں۔

**جواب :۴-** آپ ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، ہم لوگ تو جاہل ہیں، آپ پوچھ کر کے بتائیں کہ آپ حاضر و ناظر ہیں یا نہیں؟ اور پکی بات ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شریعت کو نہیں چھپائیں گے، یا آپ لوگوں کا عقیدہ ہے کہ زندگی میں تو بتا سکتے تھے لیکن اب روح ہوتی ہے اور روح یہ کام نہیں کر سکتی تو مختار کل کی چھٹی ہوگئی۔

**جواب :۵-** شاہد اور شہید الفاظ مشترکہ میں سے ہیں۔ شہید کا معنی حاضر، مطلع، نگران کے آتے ہیں:

﴿وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم﴾ [المائدة: ۱۱۷] اسی طرح شاہد بھی ہے۔ لفظ مشترک ہے اور اشتراک لفظی ہے، اسی لفظ سے نگہبان اور حاضر و ناظر بھی مراد لیں، ایسا نہیں ہو سکتا، آپ ایک معنی متعین کریں، اس لئے کہ "لا عموم في المشترك" اور ترجیح کے لئے کوئی قرینہ ہونا چاہیے۔

پھر انہی آیات میں آپ کی تردید ہے: ﴿إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم﴾ [المزمل: ۱۵]

خطاب امت کو ہے۔

## دلیل ۲: "وفیکم رسوله". سے استدلال

﴿وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم ايات الله وفيكم رسوله﴾. [آل عمران: ١٠١].
تم میں اللہ کا رسول موجود ہے تو تم کفر کیسے کرتے ہو۔

**جواب:** یہ آیت مورد کے اعتبار سے خاص ہے۔ اوس اور خزرج کی لڑائی ہو رہی تھی ان کو کہا جا رہا ہے اب تو نبی آ گیا اب صلح کرلو۔

عموم لفظ کے اعتبار سے ان کی دلیل ہے، کہتے ہیں العبرة لعموم اللفظ لالخصوص المورد. لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ ایجاب کلی عرفی ہے، حقیقی نہیں۔ کیونکہ بسا اوقات خصوص سبب کا اعتبار ہوتا ہے عموم لفظ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ خطاب اوس وخزرج کے لئے ہے، اگر عموم لفظ ہو تو مراد "فی الناس" ہوگا پھر بھی ہر جگہ میں موجود ہونا ثابت نہیں۔ کیونکہ دوسری آیت ہے: ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم﴾ [آل عمران: ٤٤]
اب ﴿وفيكم رسوله﴾ سے تو حاضر وناظر ثابت ہو رہا ہے اور ﴿وما كنت لديهم﴾ یہ آیت نفی کر رہی ہے۔

آپ کا سنجیدہ طبقہ بھی یہ کہتا ہے کہ پیارے پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بعض امکنہ میں نہیں، لہٰذا آپ بھی ﴿وفيكم رسوله﴾ کے عموم کے قائل نہیں۔ ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾ [الأنعام: ٦٨] اس پر نبی عمل پیرا ہیں اور یقیناً اس مجلس میں نہیں ہوتے اور ﴿فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾.

رسول اللہ جب موجود ہوں تو اللہ عمومی عذاب نہیں دیں گے۔ اب آپ بتائیں کہ خدا کا یہ عذاب کیوں نازل ہو رہا ہے؟ عذاب کا نازل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر نہیں۔

قبریں بھی جگہ ہیں اور آپ کے زعم کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان میں بھی موجود ہیں تو کسی کو عذاب نہ ہونا چاہیے، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندہ تھے تو کھجور کی دو شاخیں لگا رہے ہیں اور ان کی برکت سے عذاب ٹل جاتا ہے، یہاں پر روح مبارک موجود ہے تو اب عذاب بطریق اولیٰ نہیں ہونا چاہیے۔

## دلیل ۳: "الم تر" سے استدلال

﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾. [الفيل: ١]. "الم تر" اور اس طرح کے الفاظ سے

استدلال کرتے ہیں، معنی کرتے ہیں۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا، یعنی دیکھا۔

**جواب**: رؤیت کی دوصورتیں ہیں: علمی، بصری۔ جہاں پرخطاب ہے اس سے مراد رؤیت علمی ہے نہ کہ بصری۔ آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ابرہہ کا واقعہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ولادت سے چالیس دن پہلے کا ہے۔ اب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پیدا نہیں ہوئے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دیکھ رہے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ألم تر، ألم تعلم کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے امریکہ پاکستان کا کیا کرے گا، میں کہتا ہوں کہ کیا تم نے عراق اور افغانستان کا حال نہیں دیکھا، اس سے رؤیت علمی مراد ہے۔ "تفسیر خازن" میں ہے: ألم تر أی: ألم تعلم "(۱).

**الزامی جواب**: ﴿ألم تروا کیف خلق اللّٰہ سبع سموات﴾[النوح: ۱۵] کیا تم نے نہیں دیکھا، کیا ہم اُس وقت مشاہدہ کررہے تھے جس وقت اللہ نے آسمان وزمین کو پیدا کیا؟ اور کہیں پر مخاطب عام ہوتا ہے: ﴿ألم تر إلی الذی حاج إبراھیم﴾ [البقرۃ: ۲۵۸] أی: ألم تر أیھا المخاطب۔ مخاطب عام ہے، اس لئے ان جیسے الفاظ سے رؤیت علمی مراد ہوتی ہے۔ رؤیت بصری نہیں۔

دلیل ۴:

﴿یعتذرون إلیکم ...... وسیری اللّٰہ عملکم ورسولہ﴾۔ [البقرہ: ۹۴]. اللہ تمہارے اعمال کو دیکھ رہا ہے۔ اور رسول بھی۔ کہتے ہیں کہ یہ آیت اگرچہ منافقین کے بارے میں ہے لیکن عموم لفظ کو لے کر استدلال کریں گے۔ اللہ جب ہر جگہ حاضر تو "رسولہ" کا عطف لفظ اللہ پر ہے۔ اس لئے رسول بھی ہر جگہ حاضر وناضر ہوگا۔

**جواب**: ۱- دوسرے رکوع میں ہے ﴿وقل اعملوا فسیری اللّٰہ عملکم ورسولہ والمؤمنون﴾۔ [التوبۃ: ۱۰۵]. جیسے بھی عمل کرو تم کو اللہ اور رسول اور مؤمنین دیکھتے ہیں۔ اب مؤمنین کے بارے میں کیا کہیں گے۔

**جواب**: ۲- یہ آیت باتفاق مفسرین منافقین کے بارے میں ہے۔ جس وقت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غزوہ تبوک کے لئے نکلے اس وقت اللہ نے آپکو بتلا دیا کہ ان کے بہانے تسلیم نہیں کرنا، جب اللہ رب العزت نے بتایا تو محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود حاضر وناظر نہ ہوئے۔ حدیث میں ہے: "عُرِضتْ علَیَّ علی أعمال أمتی "(۲).

---

(۱) (تفسیر الخازن: ٤/٤٤٠، حافظ کتب خانہ).

(۲) (مسند أحمد: ٦/٢٣٠، إحیاء التراث العربی).

میری امت کے اعمال مجھ پر پیش ہوتے ہیں۔اب پیش کرنے والے کون ہیں؟ عارض اور پیش کرنے والے فرشتے ہیں اور پیش اسی لئے کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم نہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر نہیں۔ایک اور حدیث میں ہے:"فإن صلوة أمتي تعرض علي"(۱).

تمہارا درود مجھ پر پیش کیا جاتا ہے۔پیش کرنے والے فرشتے ہیں اور پیش اس لئے کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر نہیں۔

## دلیل ۵:

﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾ [الحج: ۱۰۷].

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا۔عالمین میں آسمان زمین، سمندر اور عالم کا ہر ہر فرد مراد ہے۔اور آپ رحیم تب ہوں گے جب آپ کو کسی کی حالت کے بارے میں علم ہوگا کہ اس کو یہ تکلیف ہے۔رحیم کو مرحوم پہ جب ہی ترس آئے گا جب اس کو علم ہو گیا کہ مرحوم کو کیا تکلیف ہے۔اور سب مرحوم ہیں۔اس میں سب کچھ آجاتا ہے،لہٰذا ساری چیزوں کا علم ہے:﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾ ہم کہتے ہیں:النبي قريب من كل محسن (یہ مدعا ہے)لأنه رحمة الله (یہ صغریٰ ہے)وكل ماهو رحمة الله فهو قريب من كل محسن (یہ کبریٰ ہے)فالنبي قريب من كل محسن لأنه رحمة الله (یہ نتیجہ ہے)فالنبي شامل لكل شيء، لأنه رحمة الله، وكل ماهو من رحمة الله فهو واسع لكل شيء. فالنبي واسع لكل شيء وشامل له. اور رحمت سے مراد کہ آپ کا علم ہر چیز کو شامل ہے۔

**جواب:** ۱- ''مسائل الرازی واجوبتھا''، میں اسی آیت کے تحت لکھا ہے:"المراد بالرحمة رحيم،وهو صلى الله عليه وسلم كان رحيماً للفريقين، ألا ترى أنهم لما شجوه يوم أحد وكسروا رباعيته حتى خر مغشيًا عليه، فلما أفاق قال: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون"(۲).

رحمۃ رحیماً کے معنی میں ہے اور رحیماً شفیقاً کے معنی میں ہے یعنی آپ مشفق للعالمین ہیں۔اور مشفق تب ہوں گے جب آپ کا مسئلہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے جائے گا۔ہم کہتے ہیں کہ فلاں صاحب مشفق ہیں، مشفق

(۱) القول البدیع: ۳۲۲، مؤسسة الريان).

(۲) مسائل الرازي وأجوبتها: ۲۳۰-۲۳۱، دفتر نشر كتاب طهران).

جب ہوں گے جب ان کے سامنے آپ کا مسئلہ جائے گا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فلاں صاحب ہر جگہ میں مشفق ہیں اور جب تک کسی کی حالت کے بارے میں علم نہ ہو اس وقت تک مشفق نہیں۔ اسی طرح نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے عالمین کے حالات میں سے کسی کی حالت آجائے تب مشفق ہوں گے ورنہ نہیں اور اس شفقت کا معاملہ طائف میں ہوا جب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہوش میں آئے تو فرمایا "اللھم اھد قومی فانھم لایعلمون". اس سے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر جگہ حاضر وناظر ہونا لازم نہیں آتا۔ پھر لکھا ہے کہ یہ بعینہ ایسے ہے جیسا کہ بارش، بارش سے زمین کا مالک کوشش کرے گا کہ یہ اس کی زمین کو سیراب کرے لیکن اگر مالک راستہ بند کردے تو پھر سیراب نہیں کرے گی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شفقت سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

**جواب: ۲** - مان لیا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رحمۃ ہیں لیکن رحمت کا ہر جگہ ہونا یہ غلط ہے۔ آپ کا کبریٰ۔ "وکل ماھو رحمۃ اللہ فھو قریب من المحسنین" یہ ٹھیک نہیں۔ قرآن میں ہے ﴿وھو الذی یرسل الریاح بشراً بین یدیہ رحمتہ﴾. [الأعراف: ٥٧]. رحمت سے مراد بارش ہے، کیا بارش ہر وقت ہر جگہ ہوتی ہے؟ اس طرح ہر ایک رحمت کا حاضر وناظر ہونا لازم آئے گا۔ شوہر بھی بیوی کے لئے رحم دل ہوتا ہے، ماں بھی رحیم ہوتی ہے۔

**جواب: ۳** - آیت کریمہ میں اللہ کی رحمت کی وسعت کو بیان کیا گیا ہے اس سے ہر ایک استفادہ کرسکتا ہے، بشرطیکہ اس کے اندر صلاحیت ہو۔

**جواب: ٤** - "رحمۃ" میں یہ رحمت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فعل کا ہے، یہ سمجھنا غلط ہے۔ اس لئے کہ "رحمۃً أرسلنا" کا مفعول لہٗ اور ارسال کا فاعل اللہ ہے، اس لئے رحمت کا فاعل بھی اللہ ہے۔ کیونکہ فعل مذکور اور مفعول لہٗ دونوں کا فاعل ایک ہوتا ہے۔ ضربتہ تادیباً. ضرب بھی متکلم کا فعل ہے اور تادیب بھی۔ جس نے ضرب حاصل کیا ہے وہ تادب ہے۔

**جواب: ٥** - بالفرض مان لیا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی رحیم اور اللہ بھی۔ اور قاعدہ ہے کہ مشتق جس کے لئے ثابت ہوتا ہے تو ماخذ اشتقاق بھی اس کے لئے ثابت ہوجائے گا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رحیم ہیں تو رحمت جو ماخذ اشتقاق ہے وہ بھی ثابت ہوجائے گی لیکن اللہ کی رحمت ہر جگہ ہے اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رحمت ہر جگہ نہیں۔ ان دونوں میں صرف اشتراک لفظی ہے جیسا کہ اللہ بھی موجود اور ہم بھی موجود، لیکن وجود

میں فرق ہے۔ أنا واحد یہ بھی ہے اور اللہ واحد بھی، لیکن وحدت وحدت میں فرق ہے۔ قاعدہ بھی ہے إسناد فعل إلى فاعل بمغاير إسناده إلى فاعل اٰخر. اس لئے جس رحمت کا فاعل اللہ کی ذات ہے وہ الگ چیز ہے اور جس رحمت کا فاعل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں وہ الگ، دونوں میں فرق اور تغایر ہے۔

## دلیل ٦:

"ما کنت تقول فی هذا الرجل". کہتے ہیں کہ ہزاروں لوگ مرتے ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر قبر میں ہیں، اسی لئے تو کہا جاتا ہے بهذا الرجل. "ھذا محسوس مبصر اور مشاہد کے لئے آتا ہے، لہٰذا ہر قبر میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دکھائے جاتے ہیں اور وہاں پر ہوتے ہیں اس لئے تو فرشتے کہتے ہیں: "ما کنت تقول فی هذا الرجل".

**جواب: ۱**- بعض تاویل کرتے ہیں کہ "ما کنت تقول فی هذا الرجل". کا یہ مطلب نہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں موجود ہوتے ہیں بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بدستور روضۂ اطہر میں ہوتے ہیں اور درمیان سے پردہ ہٹا دیا جاتا ہے۔

**جواب: ۲**- قبر میں نہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جسد ہوتا ہے اور نہ روح بلکہ فرشتہ کہتا ہے کہ جہاں سے آپ آئے ہیں اور جس بندے نے آپ کی رہنمائی کی ہے جو آپ کے ذہن میں ہے، اس کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں۔ تو اس معہود کو بمنزلہ محسوس اور مبصر قرار دیتے ہیں اور اس معہود کی طرف اشارہ ''ھذا'' سے کیا جاتا ہے۔

ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں: "ویجوز علی قِلَّةٍ لفظ الحاضر نحو قاتل هذا الرجل وإن کان غائباً"(۱). عام محاورات میں بھی کہا جاتا ہے کہ اس بندے کو چھوڑو، یا کہا جاتا ہے کہ یہ تو ہمارا دوست ہے حالانکہ وہ سامنے موجود نہیں ہوتا۔ بخاری جلد نمبر احدیث ھرقل میں جا بجا ''ھذا'' کا استعمال کیا گیا ہے(۲)۔

حالانکہ اس وقت اس مجلس میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود نہیں تھے، اس سے معلوم ہوا کہ ''ھذا'' ہمیشہ محسوس مبصر کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔



(۱) (مطوّل، الباب الثانی، أحوال المسند إلیه: ۱۱٦، مطبع عالی نول کشور لکھنئو).

(۲) (الصحیح للبخاری، باب کیف کان بدء الوحی: ۱/٤، قدیمی).

# بریلوی حضرات کے ''اشکالات''

## ''أیہا النبی'' سے حضور ثابت ہے

"السلام علیك أیها النبی. أیها النبی". یہ خطاب ہے اور السلام علیک یہ بھی خطاب ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر ہیں۔

**جواب: ۱-** جب رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم معراج پر تشریف لے گئے تو واقعۃ اللہ کے سامنے تھے اور مخاطب تھے۔ اور "السلام علیك أیها النبی" اللہ نے خطاب کر کے فرمایا، تو اس کی حکایت کرتے ہیں جس طرح اللہ نے فرمایا ہے۔

**الزامی جواب:** قرآن میں ہے: ﴿وانی لأظنك یفرعون مثبورا﴾ اس کو ہم پڑھتے ہیں۔ تو کیا فرعون حاضر وناظر ہوگیا۔ یہ اسی طرح ہے کہ ہم صرف حکایت کرتے ہیں: ﴿یأرض ابلعی مائك ویسماء أقلعی﴾ یہ ساری کی ساری حکایات ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے اس بندے کو کہا جو جیل سے رہا ہوا: ﴿اذکرنی عند ربك﴾ [یوسف: ٤٢] اب وہ مخاطب تو اس وقت سامنے تھا اور اب ہمارے سامنے نہیں۔

**جواب: ۲-** حضرت عبداللہ بن مسعود اور بہت سے صحابہ کرام نے اس میں تبدیلی کی اور بجائے السلام علیك أیها النبی کے "السلام علی النبی" کہا(۱)۔ یہ اس بات سے بچنے کے لئے کہ شرک کا وہم نہ ہو۔

**جواب: ۳-** ہم خط لکھتے ہیں اور اس میں السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ لکھتے ہیں۔ کراچی سے کہیں اور خط لکھتے ہیں تو کیا وہ آدمی حاضر ہوتا ہے؟ آپ کہیں گے کہ یہ خطاب اس وقت ہوگا جب اس کے سامنے یہ خط جائے گا اور اس کو ملے گا۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ السلام علیك أیها النبی فرشتے جس وقت اس کو پہنچاتے ہیں اس وقت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر ہوتے ہیں اور مخاطب ہوتے ہیں۔

**جواب: ٤-** اخبار آحاد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوسکتا۔ اور مسئلہ حاضر وناظر عقیدے کا مسئلہ ہے۔

## اشکال ۲: الفاظ نداء سے استدلال

علمائے امت سے منقول ہے کہ وہ یارسول اللہ اپنی عبارات اور کلام میں استعمال کرتے تھے اور ''یا'' حرف

---

(۱) (الصحیح للبخاری، کتاب الاستیذان، باب المصافحة: ۲/۹٤٦، قدیمی).

نداء قریب اور بعید دونوں کے لئے آتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ چاہے قریب سے نداء کی جائے یا دور سے۔

**جواب : ١** - اس کا جواب بھی وہی ہے ﴿وانی لأظنک یفرعون مثبورا﴾. [بنی اسرائیل: ١٠٢] یہاں بھی نداء پر تلفظ کیا جاتا ہے لیکن کسی کا عقیدہ تو کجا ضعیف قول بھی نہیں کہ فرعون حاضر و ناظر ہے۔

**جواب : ٢** - یا رسول اللہ اگر کوئی حاضر و ناظر سمجھ کر کہتا ہے تو جائز نہیں۔ عقیدت و حکایت کی غرض سے پڑھنا جائز ہے، اگر بطور انشاء کے پڑھیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ یہ سمجھ کر کہا جائے کہ منادیٰ و مخاطب حاضر و ناظر ہے تو یہ شرک اور ناجائز ہے۔ یہاں پر بھی اگر یا رسول اللہ حاضر و ناظر سمجھ کر کہا جائے تو یہ ناجائز ہے۔ اور اگر بطور عقیدت کہے تو جائز جیسا کہ مصیبت کے وقت کوئی کہتا ہے۔ ہائے امی، ہائے ابو۔ یہ صرف عقیدتاً کہتا ہے، اس صورت میں ابا امی موجود نہیں ہوتے۔ حضرت امداد اللہ مہاجر مکی نے جو یا رسول اللہ کہنے کی گنجائش دی ہے وہ اسی وجہ سے کہ بطور عقیدت کہا جائے نہ کہ حاضر و ناظر جان کر کہیں لیکن چونکہ اس میں بھی شرک کا شبہ ہے، اس لئے شبہ سے بچنے کے لئے نہیں کہا جائے گا۔

**اشکال ٣:**

"إن الله قد زوى لي الأرض، حتى أرى مشارقها ومغاربها"(١). مشرق و مغرب کو دیکھ لیا۔

**جواب: ١** - یہ خبر واحد ہے اس سے عقیدے کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

**جواب : ٢** - مشرق و مغرب کو دیکھ بھی لیں پھر بھی مشرق و مغرب کی ہر ہر جگہ میں موجود ہونا لازم نہیں آتا اور نہ ہی ہر ہر چیز کا علم حاصل ہوتا ہے جیسا کہ انسان اپنے بالوں کو روزانہ دیکھتا ہے لیکن اس کو معلوم نہیں کہ کتنے ہیں؟

**جواب : ٣** - یہ واقعہ معراج کے وقت ہوا اور یہ معجزہ ہے اور معجزہ نبی کا فعل اختیاری نہیں بلکہ یہ اللہ کا فعل ہے اور حاضر و ناظر، عالم الغیب ہونا افعال اختیاریہ میں سے ہیں، اس لئے ان کا ثبوت معجزہ سے نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ حضرت موسیٰ کا عصا زمین پر ڈالنا تو فعل اختیاری ہے لیکن عصا سے بڑا سانپ بن جانا فعل غیر اختیاری ہے۔ کبھی تو آسمانوں پر پہنچ جاتے ہیں اور کبھی اپنے پاؤں کے نیچے چیز کا علم بھی نہیں ہوتا۔

**جواب : ٤** - اللہ تعالیٰ نے کائنات کو سمیٹا تا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس کو دیکھ لیں۔ حضور صلی اللہ

---

(١) (الصحيح لمسلم، كتاب الفتن: ٢/ ٣٩٠، قديمي).

تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر نہیں تھے اس لئے تو زمین وآسمان کو سمیٹا جارہا ہے، جب کہ آپ کا عقیدہ تو ابتدائے عالم سے ہے کہ اس وقت سے حاضر وناظر ہیں۔

### اشکال ۴:

حدیث میں آتا ہے کہ بندہ جب میری عبادت کرتا ہے تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور میں اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس وہ دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے(۱)۔

بریلوی کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے زیادہ قریب اللہ کے اور کون ہوگا، اس لئے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جو ہاتھ ہے گویا وہ خدا کا ہاتھ ہے اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی آنکھ گویا کہ وہ خدا کی آنکھ ہے۔ اور اللہ ہر چیز کو دیکھتا ہے اور ہر جگہ حاضر وناظر ہے، اس لئے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی حاضر وناظر ہیں اور ہر چیز کو دیکھ رہے ہیں۔

**جواب: ۱**- یہ خبر واحد ہے اور اس سے قطعیت کا ثبوت نہیں ہوتا چہ جائیکہ اس سے عقیدہ ثابت ہو۔

جواب: ۲- اللہ اس کا ہاتھ بن جاتا ہے اور آنکھ بن جاتا ہے، اس کی وضاحت کر دیں آیا اللہ نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں حلول کر دیا ہے اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہاتھ بعینہ وہی ہاتھ ہے جو اللہ کا ہاتھ ہے، اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی آنکھ بعینہ وہی آنکھ ہے جو اللہ کی ہے اور یہ حلول سریانی ہے (کہ حال کی طرف اشارہ بعینہ محل کی طرف اشارہ ہے) اور کوئی فرق نہیں۔ اگر یہ عقیدہ ہے تو یہ حلولیین کا مسلک ہے اور ان کے کفر میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اگر وہ مقصد ہے جو محدثین نے بیان کیا ہے کہ بندہ جب میرے قریب ہو جاتا ہے اور میرا قرب حاصل کر لیتا ہے تو ان کے اعضاء پر میری خصوصی نگاہ ہوتی ہے اور اللہ ان کے اعضاء کی خصوصی حفاظت کرتا ہے، ان سے جو فعل صادر ہوگا وہ خصوصی نگاہ میں صادر ہوگا اور ان سے غلط کام صادر نہیں ہوتا اور ان اعضاء سے ایسے افعال کا صدور ہوتا ہے جس سے اللہ راضی ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر ہیں۔ یہی معنی صحیح ہے لیکن آپ کے مدعا پر دلالت نہیں کرتا۔

## فیصلہ کن بات

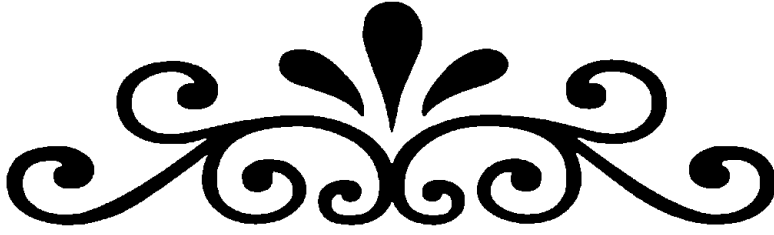
جب بھی بات ہو تو اولاً اس کو طے کریں کہ یہ مسئلہ عقیدے کا ہے یا فرعی؟ اگر عقیدہ کا ہے تو اس کے لئے نص

(۱) (الصحیح للبخاری، کتاب الرقاق، باب التواضع: ۲/۹۶۳، قدیمی).

قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ چاہیے۔ قرآن پورا کا پورا قطعی الثبوت تو ہے لیکن پورا قطعی الدلالۃ نہیں۔ اخبار متواترہ بھی قطعی الدلالۃ ہیں اور اسی طرح اجماع۔ اس لئے ان تین میں سے کسی ایک سے اس کو ثابت کرنا ہوگا۔ اگر مسئلہ فرعی ہے تو مقلد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے امام کی تصریح دکھائے (اور بریلوی مقلد ہیں) احناف کی امہات کتب فقہ، معتبر متون وشروحات اور فتاویٰ میں تصریح دکھائیں کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر ہیں۔

تصریح کجا فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کوئی آدمی نکاح میں کہتا ہے کہ میں نے خدا اور رسول کو گواہ بنایا تو یہ آدمی کافر ہے۔ اس لئے کہ اس نے یہ عقیدہ بنا رکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر ہیں۔

بریلوی جو عبارات پیش کرتے ہیں وہ ''الحاوی للفتاوی'' امام سیوطیؒ کی ہیں اور امام سیوطیؒ شافعی المذھب ہیں اور بسا اوقات تسامل کا شکار ہو جاتے ہیں، لہٰذا ان کی نقل کردہ حدیث تحقیق کی شرائط پر پرکھنے کے بعد ہی قابل قبول ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ کہ بات تو عقیدہ کی ہو رہی ہو اور آپ "الحاوی للفتاوی" کی عبارتیں پیش کریں یا صوفیاء کی عبارتیں پیش کریں اس کی اجازت نہ آپ کو ہے نہ ہمیں۔ لہٰذا لئے ان عبارت سے کام نہیں چلے گا بلکہ نص قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہونی چاہیے۔

☆......☆......☆......☆......☆

علم غیب

# مسئلہ علم غیب

علم الغیب اور علم بالغیب میں فرق ہے۔ مناظرہ علم الغیب میں ہوگا نہ کہ علم بالغیب میں کیونکہ علم بالغیب میں کوئی جھگڑا نہیں۔ عالم الغیب اور حاضر وناظر میں تلازم ہے، کیونکہ حاضر فی کل مکان وناظر کل شیء، ہر مکان میں حاضر ہونا اور ہر چیز کو دیکھنا اس بات کو مستلزم ہے کہ آپ عالم الغیب سے بھی متصف ہوں، لہٰذا جو دلائل عقیدہ حاضر وناظر کی تردید کے لئے پیش کئے گئے وہی دلائل اس مسئلے میں بھی جاری ہوں گے۔

## مدعی کون

بریلوی حضرات اس مسئلہ میں مدعی ہیں کیونکہ مدعی کی تعریف: "من اذا ترک ترک" ان پر صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ اس کفریہ عقیدہ سے باز آجائیں تو ان کے ساتھ ہمارا کوئی بحث ومباحثہ نہیں۔

نیز عالم الغیب اللہ کی صفت ہے۔ امرٌ تفرّد به الله لهذا اس صفت کو غیر اللہ کے لئے ثابت کرنا خلاف ظاہر ہے، اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، اس لئے بریلوی اس مسئلہ میں مدعی ہیں۔

علامہ احمد رضا خان کا پوری زندگی اسی پر عمل رہا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندگی کے ابتدائی مراحل میں عالم الغیب نہیں تھے بلکہ قرآن کا نزول آہستہ آہستہ ہوتا رہا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم غیب کی تکمیل اس وقت ہوئی جب قرآن کی تکمیل ہوگئی اور وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔ تو پوری زندگی آپ بھی عالم الغیب نہ ہونے کے قائل اور وفات سے پہلے عالم الغیب ہونے کے قائل ہیں تو یہ بات خلاف ظاہر ہے اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، لہٰذا بریلوی حضرات مدعی ہیں۔

اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے علم غیب کلی کو ثابت کرتے ہیں اور یہ بھی خلاف ظاہر ہے۔ اس لئے بریلوی مدعی ہیں۔

## علم غیب جزئی کا عقیدہ بھی درست نہیں

ہم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے علم غیب کے کسی طرح بھی قائل نہیں نہ کلی نہ جزئی۔ (اور اگر ہم جزئی

کے قائل ہو جائیں تو بریلوی کلی مشرک اور ہم جزئی مشرک) باقی اطلاع الغیب، انباء الغیب اور اخبار الغیب یہ علم غیب نہیں۔ جس چیز کے ہم قائل ہیں وہ علم الغیب نہیں اور جو علم غیب ہے ہم اس کے جزئی ہونے کے بھی قائل نہیں۔ اس کے علاوہ عطائی علم کو علم غیب نہیں کہتے، عطائی کو علم غیب کہنا، یہ صرف شرک کو رواج دینے کیلئے ایک ڈھال ہے۔

## دعوی

بریلوی حضرات کے اس مسئلے میں کئی دعوے ہیں۔ بریلوی حضرات کو علم غیب کے مسئلہ میں اپنا مذہب معلوم ہی نہیں کہ اصل عقیدہ کیا ہے؟

**مذہب : ۱-** بلا استثناء شئی تمام غیوب کا علم پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیا گیا ہے کسی چیز اور کسی وقت کا استثناء نہیں۔

**مذہب : ۲-** مولانا مفتی نعیم الدین مراد آبادی کا مذہب یہ ہے کہ اللہ نے اپنے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تمام غیوب سکھائے اور کوئی چیز بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مخفی نہیں۔ صرف ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کا علم نہیں۔

**مذہب : ۳-** تمام ممکنات حاضرہ اور غائبہ (لہذا اس سے واجب نکل گیا) ان سب کا علم اللہ تعالیٰ نے پیارے پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیا ہے۔

**مذہب : ٤-** یہ احمد رضا خان کا مذہب ہے۔ ابتدائے آفرینش عالم سے الی یوم القیامۃ پورے عالم کی ہر ہر چیز اور ہر ہر ذرے کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہے۔ (لیکن پھر بھی نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا علم متناہی ہے اس لئے کہ یہ عالم متناہی ہے، اور جو چیز اس عالم میں ہوگی وہ بھی متناہی ہوگی۔ عالم محصور بین الحاصرین ہے اور اللہ کی ذات اور صفات ابتدائے عالم سے پہلے ہے، اس لئے اس کا علم نہیں۔ (انباء المصطفیٰ ص ۳)

حق تعالیٰ نے روز اول سے آخر تک سب ما کان و ما یکون الی یوم القیامۃ کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بتایا۔ "ما کان" سے مراد جو واقع ہو گیا اور "ما یکون" سے مراد جو مستقبل میں ہوگا۔ اس میں جنت، جہنم ساری چیزوں کا علم تھا۔ لیکن اس کی انتہاء بیان کر دی۔ "انباء المصطفیٰ" ص ۴ پر ما یکون کو الی یوم القیامۃ کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اور اسی ص ۴ پر ہے۔ ہمارے حضور صاحب قرآن کو اللہ تعالیٰ نے تمام موجودات جملہ ما کان و ما یکون الی یوم القیامۃ اور تمیز

مندرجات لوح محفوظ کا علم دیا۔ (جمیع مندرجات لوح محفوظ کا علم یہ قول ماکان وما یکون الی یوم القیامہ کی تفسیر ہے)

**مذہب :۵- قاضی فضل احمد صاحب لدھیانوی کا ہے: "انوار آفتاب صداقت"** (اس پر علامہ احمد رضا خان اور باقی حضرات کی تقریظات بھی ہیں) اس میں فرماتے ہیں کہ لوح محفوظ پر جب قلم چلتا تھا تو میں اس کو سنتا تھا حالانکہ میں شکم مادر میں تھا۔ (نتیجہ کیا نکلا) کہ ابتداء خلق عالم سے پہلے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سب کچھ کا علم ہے۔ (مقام تعجب ہے، عبارت پر غور کیا جائے کہ ادھر سے کہہ رہے ہیں کہ لوح محفوظ پر جب قلم چلتا تھا اور ادھر سے کہہ ہیں کہ میں شکم مادر میں سنتا تھا۔ حالانکہ کائنات کی پیدائش کے لاکھوں سال بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شکم مادر میں آئے)

بعض کہتے ہیں کہ معراج میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو علم غیب دیا گیا۔ مولانا نعیم الدین مرادآبادی نے لکھا ہے کہ شب معراج میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو یہ علم دیا گیا(۱)۔

مسئلہ ایک ہے، لیکن سب کے اپنے اپنے مسلک ہیں۔ جب اپنے عقیدے کا ہی علم نہیں تو دلائل کیا خوب ہوں گے۔

## دعویٰ

ہم اہل سنت والجماعت بریلوی حنفی نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے جمیع ماکان وما یکون کے علم غیب کلی کے قائل ہیں۔ (اس لئے اس کو الی یوم القیامۃ کے ساتھ مقید بھی نہیں کرنا اور اگر الی یوم القیامۃ ہو تو اس کی وضاحت، پھر علم غیب کی تاریخ یہ کب سے ملا؟ شب معراج یا ابتدائے عالم سے یا وفات سے کچھ پہلے۔ ان میں سے کسی ایک کی تعیین کردو)

## عقیدے میں تضاد

مسئلہ حاضر و ناظر میں یہ کہا کہ حضور ابتدائے آفرینش عالم سے حاضر و ناظر ہیں (احمد رضا خان کا مسلک بھی یہی ہے) لیکن علم غیب کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ وصال سے پہلے علم غیب دیا گیا۔ اب حاضر و ناظر کے سلسلہ میں دفعۃً جملۃً کے قائل ہیں اور علم غیب کے سلسلے میں تدریجاً کے حالانکہ حاضر فی کل مکان وناظر کل شیء عالم غیب ہونے کو مستلزم ہے۔

---

(۱) (الکلمة العلیاء، ص: ۶۳، ۴۳).

قاضی فضل احمد صاحب نے ابتدائے خلق عالم سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو عالم الغیب قرار دیدیا۔ تدریجا نہیں۔ اور مفتی نعیم الدین مراد آبادی کہتے ہیں کہ آپ جمیع ماکان ومایکون کے عالم ہیں لیکن اس کی تکمیل شب معراج کو ہوئی۔ احمد رضا خان کا مسلک یہ تھا کہ عالم ماکان ومایکون ہیں لیکن اس کی تکمیل نزول قرآن کی تکمیل پر ہوئی۔

اب ہمیں کس کو باطل کرنا ہے جب احمد رضا خان کے مسلک کو باطل قرار دے دیں گے تو باقی دو کے خود بخود ہو جائیں گے۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جمیع ماکان ومایکون کے عالم ہیں لیکن تدریجی طور پر، اور یہ سلسلہ نزول قرآن کی تکمیل پر ہوا۔ احمد رضا خان نے یہ عقیدہ اس لئے اپنایا کہ اگر آپ لوگ (دیوبندی) اعتراض کریں کہ پھر ستر صحابہ کرام کو کیوں شہید کر دیا گیا تھا؟ اماں عائشہ پر تہمت لگائی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خاموشی کیوں اختیار کی۔ ان سب کا جواب ان کی طرف سے ہوتا ہے کہ یہ پہلے کے واقعات ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب بعد میں ہوئے۔

﴿وعلمك مالم تكن تعلم﴾[النساء: ١١٣] اس آیت کے بعد بہت سارے واقعات ہیں۔ جن سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عالم الغیب ہونے کی نفی ہوتی ہے لیکن احمد رضا خان انہیں بھی پہلے کے واقعات میں شمار کرتے ہیں کہ یہ واقعات پہلے کے ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب نزول قرآن کی تکمیل کے بعد اور وفات سے پہلے بنے لیکن اس کی تاریخ ان کو معلوم نہیں۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جميع ماكان ومايكون إلى يوم القيامة کے عالم ہیں، (اب اس کی ترجمانی یوں ہوگی) كل ماوجد ومايوجد في العالم إلى يوم القيامة فهو معلوم للنبي. یہ موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہوتی ہے۔ اس لئے اگر ہم یہ پیش کریں گے کہ "مافي الأرحام" کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہیں تھا تو موجبہ کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ اور یہ امور خمسہ ایسے ہیں کہ ان کا علم سوائے اللہ کے اور کسی کو نہیں۔ اس لئے بریلوی حضرات کا موجبہ کلیہ ٹوٹ جائے گا۔

ہم لوگ (دیوبندی) نہ علم غیب کلی کے قائل ہیں اور نہ جزئی کے (ہمارے جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ ہم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے جزئی علم غیب کے قائل ہیں، یہ تسامح ہوا ہے۔ یا انہوں نے اطلاع الغیب، انباء الغیب کی تصریح نہیں کی) اگر ہم ایجاب جزئی کے قائل ہوں تو ﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب

اللہ﴾. [النمل: ٦٥] سے تناقض ہوتا ہے، اس طرح کہ اگر یہ سالبہ کلیہ ہے تو اس کو آپ کے موجبہ جزئیہ نے خود توڑ دیا اور اگر سالبہ جزئیہ ہے تو سالبہ جزئیہ کا سور یہاں پر نہیں۔ اس لئے قرآن ہی ہمارے مخالف ہو جاتا ہے، اسی لئے ہم نہ علم الغیب کلی کے قائل ہیں اور نہ جزئی کے۔

## جواب دعویٰ

اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اخبار الغیب، انباء الغیب اور اطلاع الغیب کے ذریعے سے جتنے علوم سے نوازا ہے، وہ اللہ کی مخلوق میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں، اور خلق خدا میں "فوق کل ذی علم علیم" کے مصداق آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی ہیں لیکن اس کے باوجود آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں۔

اس لئے کہ اخبار الغیب کو علم الغیب نہیں کہا جاتا۔ بعض نے تو تصریح کی ہے اور بعض نے اگر تصریح نہیں کی تو اس کو تسامح فی العبارۃ یا تسامح فی التعبیر سمجھا جائے۔

## علم غیب عطائی کی وضاحت

بریلوی کہتے ہیں کہ اللہ نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو علم الغیب عطائی کُلًّا دیا ہے۔ لیکن علم غیب عطائی چاہے کلًا ہو یا جزءً ہو اس کو علم غیب نہیں کہتے۔ سوال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی کون سی صفت ذاتی ہے؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وجود مبارک ذاتی ہے یا عطائی؟ اگر عطائی ہے تو آپ نے "لستُ بموجودٍ" کہہ کر ذاتی وجود کی نفی کیوں نہ کی۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت ذاتی ہے یا عطائی؟ اگر عطائی ہے تو "لستُ برسولٍ" فرماتے اور ذاتی رسول کی نفی فرماتے۔

قرآن کریم آپ کو ذاتی طور پر حاصل ہوا یا عطیہ خداوندی ہے؟ اگر عطیہ ہے تو ما أوتیت القرآن کہہ کر ذاتی کی نفی کیوں نہ فرمائی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی باقی صفات، اخلاق کریمانہ سب اگر عطائی ہیں تو آپ نے کسی کی بھی نفی کیوں نہ کی۔ الغرض جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وجود مبارک ہی ذاتی نہیں بلکہ عطائی ہے تو موصوف عطائی کی کوئی صفت ذاتی نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ فرق سوائے سادہ لوح مسلمانوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے علاوہ کچھ نہیں۔

## علم غیب عطائی کی نفی پر دلائل

علاوہ ازیں قرآن مقدس کی آیات علم غیب عطائی کی نفی پر بھی دلالت کرتی ہیں۔قرآن میں ہے:﴿وما علمنه الشعر وماینبغی له﴾ [یس: ٦٩]. ہم نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو شعر نہیں سکھائے۔اس کا مطلب ہوگا کہ ہم نے سکھائے نہیں تو آپ نے سیکھا بھی نہیں۔تعلیم مطاوع عنہ ہے اور علم و تعلم مطاوع ہے۔تعلیم از قبیل فعل اور علم و تعلم از قبیل انفعال ہے۔اس کے علاوہ علمنہ تفعیل ہے اور تفعیل تدریج پر دلالت کرتا ہے کہ آہستہ آہستہ بھی نہیں سکھایا۔لہٰذا مطلب ہوگا کہ آپ کو شعر کا علم دیا نہیں تو آپ کو اس کا علم آیا بھی نہیں۔

## دوسری دلیل

﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾ [المؤمن: ٧٨].

”آپ سے قبل کئی رسول ہم نے بھیجے، ان میں سے بعض کے احوال ہم نے آپ کو بتائے اور بعض کے احوال آپ کو نہیں بتائے“۔

جب بعض پیغمبروں کے احوال آپ کو نہیں بتائے گئے تو علم غیب عطائی کا دعویٰ بھی درست نہ ہوا۔﴿ورسلاً قد قصصنهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك﴾ [النساء: ١٦٤].

## قرآن کریم سے خودساختہ تأویل کی نفی

قرآن مجید میں کئی ایسے مقام ہیں جہاں یہ خودساختہ تأویل بھی نہیں ہوسکتی۔﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾ [هود: ٤٩].

”یہ غیب کی چند خبریں ہیں جو وحی کے ذریعے ہم آپ کو پہنچاتے ہیں۔اس قرآن کے نازل ہونے سے پہلے بالذات نہ تو آپ جانتے تھے اور نہ ہی آپ کی قوم کے لوگ (اور نزول قرآن سے پہلے بالعرض آپ بھی جانتے تھے اور آپ کی قوم کے لوگ بھی“؟؟

﴿لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكذبين﴾ [التوبة: ٤٣]. اس کا کیا معنی کریں گے کہ اگرچہ آپ کو عطائی طور پر سچوں جھوٹوں کا علم تھا مگر جب تک آپ کو بالذات علم نہ ہوجاتا آپ اجازت نہ

دیتے!!

﴿إن أدری أقریب ماتوعدون﴾ [الجن: ٢٥]. جس عذاب کا وعدہ تم سے کیا جاتا ہے بالذات مجھے معلوم نہیں کہ وہ قریب ہے یا بعید لیکن عطائی طور پر معلوم ہے:

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دعا مانگی "اللہم إنی أعوذبك من علم لاینفع" (١).

جو علم نافع نہ ہو اس سے پناہ مانگتا ہوں۔ شعر کا علم مناسب نہیں اس سے بھی پناہ مانگی۔ اب آپ بتائیں کہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ دعا قبول ہوئی یا نہیں؟ اگر قبول ہوئی تو اللہ نے دیا نہیں اور محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لیا بھی نہیں۔ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لیا نہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس اس کا علم تھا ہی نہیں۔ اب یہ بھی ایک علم ہے، اس لئے آپ کا موجبہ کلیہ ٹوٹ گیا۔ بعض اشیاء کا علم نہ ہونا یہ سالبہ جزئیہ ہے، اور موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے کیوں کہ سالبہ جزئیہ سے موجبہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر کہیں کہ یہ دعا قبول نہیں ہوئی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنی دعا کو قبول نہ کرا سکے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مختار کل نہ رہے۔ اور یہ بات کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی دعا قبول نہیں ہوئی کسی مسلمان کی شان سے بعید ہے۔ ہم تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مستجاب الدعوات مانتے ہیں۔

**فائدہ:** علم غیب عطائی کو اضافی اور لحوقی کہا جاتا ہے اور اس کو مجازاً علم غیب کہا جاتا ہے۔



## ایجابِ کلی کا رفع سلب جزئی سے ہوتا ہے

آپ ایجاب کلی کے مدعی ہیں، ہم اس کو توڑنے کے لئے رفع ایجاب کلی کو لائیں گے اور رفع ایجاب کلی سالبہ کلیہ سے بھی ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ سے بھی۔ جیسا کہ کہا جائے کہ پاکستان کا ہر ہر وزیر اچھا ہے، یہ موجبہ کلیہ ہے، اب کہا جائے کہ کوئی بھی اچھا نہیں یہ سالبہ کلیہ ہے۔ اس سے بھی موجبہ کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر کہا جائے کہ بعض وزراء اچھے نہیں پھر بھی موجبہ کلیہ ٹوٹ جائیگا۔ اور سالبہ کلیہ کی صورت میں سالبہ جزئیہ خود بخود آجاتا ہے، جب کوئی اچھا نہیں تو بعض تو خود بخود اچھے نہیں۔

اس لئے اگر ہم کہیں کہ ساری چیزوں کا علم نہیں یہ سالبہ کلیہ ہے، اور اگر صرف ایک چیز پیش کریں کہ اس کا علم نہیں، یہ سالبہ جزئیہ ہے پھر بھی آپ کا موجبہ کلیہ کہ ہر ہر چیز کا علم ہے ٹوٹ جائے گا۔

---

(١) (مسند أحمد: ١١/٣، إحياء التراث العربي).

# شرائطِ مناظرہ

۱.....مناظرہ علم الغیب پر ہوگا علم بالغیب پر نہیں۔

۲..... یہ عقیدے کا مسئلہ ہے، اس لئے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ دلیل پیش کرنا ہوگی۔ اخبارِ آحاد سے کام نہیں چلے گا۔

۳.....ثبوت مدعا میں عبارات اکابر، معجزات اور کشوف اولیا کو پیش نہیں کیا جائیگا، اس لئے کہ کشف اور معجزہ یہ غیر اختیاری اور وقتی ہوتے ہیں اور علم غیب کلی کا عقیدہ دائمی اور اختیاری ہے۔

۴.....نصوص قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ میں لفظ ''عالم الغیب'' کا اطلاق علیٰ رسول اللہ دکھادو، ہم مناظرہ ہار گئے اور تم جیت گئے۔

## کشف کے بارے میں تحقیق

کشف میں یہ ہوتا ہے کہ مکشوف عنہ سے پردہ کو ہٹادیا جاتا ہے اور اس کو وہ منظر دکھادیا جاتا ہے۔

کشف، کرامات اور معجزات یہ غیر اختیاری افعال ہیں اور اگر کوئی بریلوی کشف کا سہارا لے بھی تو ہم کہیں گے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر وناظر نہ رہے۔ کیونکہ کشف میں یہ ہوتا ہے کہ دور ایک علاقہ ہے اس کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو اللہ درمیان سے پردہ کو ہٹادیتا ہے تو وہ اس کو دیکھ لیتا ہے۔ اب حاضر وناظر نہیں ہیں اسی لئے تو کشف کی ضرورت پیش آئی، جیسا کہ بیت المقدس کو دکھلایا گیا۔ غزوۂ موتہ میں وہ منظر دکھلایا گیا کہ فلاں شہید ہوگئے، فلاں شہید، پھر جھنڈا کسی اور نے لے لیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو رونا آگیا۔ اسی طرح حدیث میں ہے

"لقد رأیت الآن منذ صلیت لکم الصلوۃ الجنة والنار ممثلتین فی قبلة هذا الجدار"(۱).

یہ کشف ہے۔ بزرگ اور نبی کے کشف میں فرق یہ ہے کہ بزرگ کا کشف ظنی ہوتا ہے اور نبی کا کشف قطعی ہوتا ہے۔ "إن اللہ زوی لی الأرض"(۲).

اس سے بریلوی علم غیب پر استدلال کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم - -

---

(۱) (الصحیح للبخاری: ۱/۱۰۳، کتاب الأذان، باب رفع البصر إلی الإمام فی الصلوۃ، قدیمی).

(۲) (الصحیح لمسلم، کتاب الفتن: ۲/۳۹۰، قدیمی).

ناظر ہیں اور عالم الغیب ہیں تو جب بیت المقدس کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پریشانی کیوں لاحق ہوگئی؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو حاضر و ناظر ہیں اور عالم الغیب ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پریشان ہونے کی کیا ضرورت؟ اور پھر اس کو معجزہ اور کشف کیوں قرار دیا گیا؟ اگر حاضر و ناظر ہیں تو پھر آج نماز میں کیوں آگے اور پیچھے ہو رہے ہیں، یہ روزانہ کیوں نہیں ہوتے؟ نبی کبھی تو آسمان کی باتیں بتا رہے ہیں اور کبھی پوچھ رہے ہیں۔

## مشاہدے کے باوجود علم الغیب کی نفی

"إن الله زوى لي الأرض" یہ خبر واحد ہے، اس سے علم غیب کلی کا مسئلہ ثابت نہیں ہوسکتا کیوں کہ عقیدہ کا ثبوت اخبار آحاد سے نہیں ہوسکتا۔ اگر فرض کرلو کہ زمین کو دیکھ لیا پھر بھی اس سے عالم الغیب ہونا لازم نہیں آتا۔ آپ اپنی ہتھیلی کو روز دیکھتے ہیں تو کیا یہ بتا سکتے ہیں کہ اس میں کتنی لکیریں ہیں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کبھی غیب کی خبریں دے رہے ہیں اور کبھی عالم شہود کی خبر بھی نہیں دے سکتے۔ حضرت جبرائیل علیہ السلام ایک بدوی کی شکل میں آئے اور پھر چلے گئے، اس دن حضرت جبرائیل کسی اور شکل میں آئے تھے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "والذی بعث محمداً بالحق هدىً وبشيراً ما كنت أعلم به من رجل منكم"(۱).

قسم ہے اس ذات کی جس نے محمد کو حق کے ساتھ ھادی اور بشیر بنا کر بھیجا میں اس آدمی کو تم سے زیادہ نہیں جانتا۔

معلوم ہوا کہ عالم شہود میں کسی ایک چیز کو ایک جہت میں دیکھا تو اس سے اس چیز کی باقی جہات مخفی ہوتیں ہیں۔ جس طرح کہ حضرت جبرائیل کو ایک جہت میں دیکھ لیا لیکن باقی جہات صحابہ سے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بھی مخفی ہیں۔ کشف میں بھی یہی ہوتا ہے کہ ساری جہات سے اس کو اس چیز کا علم ہوجائے یہ نہیں، صرف ایک جہت سے اس کو اس کا علم ہوجاتا ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ قرآن میں ہے: ﴿إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون﴾. [القصص: ۲۹].

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میں چنگاری لے کر آتا ہوں حالانکہ وہ تو رب کی تجلی تھی۔ اب حضرت

---

(۱) (سنن النسائي: ۲/۲۲۶، كتاب الإيمان والشرائع، قديمي).

موسیٰ علیہ السلام پر اس کی باقی جہتیں مخفی تھیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام عالم الغیب ہیں، ان کے پاس فرشتے انسانی شکل میں آ رہے ہیں لیکن حضرت ابراہیم کو ان کے بارے میں علم نہیں۔ اب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے کئی جہتیں مخفی ہیں اور کھانا لے کر آئے۔ علم الغیب کے اندر تو ساری جہتیں آ جاتی ہیں، اگر ایک جہت بھی مخفی ہو جائے تو آپ کا دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے۔

## یؤمنون بالغیب میں آپ بھی داخل ہیں

مؤمن کے ایمان کے لئے فی الجملہ یہ ضروری ہے کہ ایمان کی ابتداء ماغاب پر ہو اور ماغاب پر ایمان لائے۔ اس میں نبی اور عام مؤمن سب داخل ہیں اور جو ایمان ابتداءً ماشاھد پر ہو وہ ایمان معتبر نہیں۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے: "عن أناس من أصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم أما الغیب فما غیب عن العباد من أمر الجنة والنار" (١).

یؤمنون بالغیب کی تشریح ہے: عن أناس من أصحاب النبی اگرچہ رواۃ کے نام نہیں لیکن "جهالة الصحابی لایضر فی صحة الحدیث". اور تفسیر الصحابی حجة اور حکمه حکم الرفع وہ کہہ رہے ہیں کہ غیب وہ ہے جو بندوں سے غیب ہو۔ ماغاب پر جس طرح امت کا ایمان لانا ضروری ہے اسی طرح نبی کو بھی ماغاب پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اللہ کی صفات اور اللہ کی ذات، جنت، جہنم، فرشتے یہ سارے حق ہیں، ان سب پر ایمان لانا ضروری ہے۔ یہ مؤمن بہ ہیں اور میرے اور آپ کے حق میں غیب ہیں۔ تمام مؤمنین کا اس پر ایمان ہے۔

بریلوی کہتے ہیں کہ ماغاب پر عام مومنین کے لئے ایمان لانا ضروری ہے۔ اور نبی ماشاہد پر ایمان لاتا ہے۔ حالانکہ قرآن میں ہے:

﴿امن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون﴾. [البقرة: ٢٨٥]. رسول کا بھی اُس پر ایمان ہے اور مؤمنین کا بھی اُسی پر ایمان ہے۔ ابتداءً ایمان ماغاب پر ہوتا ہے اگرچہ بعد میں نبی کے لئے بعض چیزیں ماشاہد کے درجے میں ہو جاتی ہیں۔

للمتقین یہ عام ہے اس میں نبی بھی داخل ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ نبی سے بھی ماغاب ہوا، اور اس پر نبی کا ایمان ہے۔ یہ آیت قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہے اس کی تخصیص قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ سے کر دیں۔ انہیں

---

(١) (ابن کثیر: ٤١/١، سہیل اکیڈمی لاہور).

آحاد سے نہیں چہ جائیکہ بزرگوں کی عبارات سے ہو۔

ہم نے اللہ پر ایمان لایا۔ ہم مؤمن اور اللہ مؤمن بہ، اس میں نبی بھی داخل ہے۔ پھر ہم مؤمن اور نبی مؤمن بہ ہے۔ لیکن خود بھی نبی رسالت کے سلسلے میں مؤمن بھی ہے اور مؤمن بہ بھی۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود تبع بھی ہیں اور متبع بھی لیکن ہم صرف تبع ہیں۔

﴿هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ۲، ۳]، کے تحت حضرت عطاء بن ابی رباح کا قول ابن کثیر میں ہے: "من امن بالله فقد امن بالغيب" (۱). اس میں محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی داخل ہیں۔

## بریلوی حضرات کا ایک معمہ

﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ أي يصدقون. غیب کی تصدیق کرتے ہیں اور تصدیق علم کی اقسام میں سے ایک قسم ہے، جب تصدیق علم کی قسم ہے تو مقسم اپنی قسم میں ہوتا ہے، لہٰذا علم تصدیق میں آجائے گا۔ تو کہا جائے گا يؤمنون بالغيب کا معنی يعلمون الغيب کہ غیب کو جانتے ہیں۔ ہم تو نبی سے عالم الغیب کی نفی کرتے ہیں لیکن بریلوی حضرات نے تمام مؤمنین کو عالم الغیب قرار دیا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ لکھ دو کہ سارے مؤمن عالم الغیب ہیں لیکن یہ بات کسی نے بھی نہیں لکھی، اس لئے اس سے استدلال کرنا غلط ہے۔

## علم الغیب اور علم بالغیب میں فرق

بریلوی حضرات علم الغیب اور علم بالغیب میں فرق نہیں کرتے، دو چیزیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ میں جانتا ہوں کہ یہ چیز غیب ہے لیکن میں اس کی تصدیق کرتا ہوں یہ علم بالغیب ہے، اور ایک یہ کہ اس چیز کی خود کیفیت کیا ہے؟ یہ علم غیب ہے۔ اب ہم اس کو تو جانتے ہیں کہ اللہ ہے لیکن خود اس کی کیفیت کیا ہے؟ اس کا علم نہیں۔ پھر بھی علم غیب کی چھٹی ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ مناظرہ علم الغیب میں ہے علم بالغیب میں نہیں۔

ایمان کے لئے فی الجملہ ضروری ہے کہ ماغاب عن العباد پر ایمان ہو ما شاہد پر ایمان معتبر نہیں۔ جیسا کہ قرآن میں فرعون کے متعلق ہے: ﴿حتى إذا أدركه الغرق قال امنت أنه لا إله إلا الذي امنت به بنو إسرائيل وأنا

---

(۱) (ابن کثیر: ۱/۴۱، سہیل اکیڈمی).

من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين﴾ [يونس: ۹۰-۹۱].

فرعون کو پہلے کہا گیا کہ ایمان لے آؤ ورنہ عذاب آجائے گا، اس نے کہا کہ نہیں کچھ بھی نہیں اور جب موت نے آلیا تو پھر کہتا تھا کہ میں ایمان لے آیا۔ فرشتوں نے کہا کہ اب تمہارا ایمان معتبر نہیں، اب تو تُو نے عذاب کو دیکھ کر ایمان قبول کیا ہے اور یہ ایمان معتبر نہیں۔ اسی طرح دوسری جگہ پر ہے: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون﴾. [المومن: ۸۵]. اس طرح کا ایمان کوئی فائدہ نہیں دیتا۔

﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملئكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها﴾. [الأنعام: ۱۵۸].

جس دن نشانیاں آجائیں اس دن ایمان لانا معتبر نہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں بھی اس طرف اشارہ ہے کہ ایمان کے لئے ضروری ہے کہ ماغاب پر ایمان ہو اور ایمان ماشاهد معتبر نہیں ﴿رب أرني كيف تحي الموتى﴾. مجھے دکھلا دیجئے کہ مردوں کو زندہ کیسے کرتے ہیں؟ فرمایا کہ جب دکھلا دیا تو وہ ماشاہد بن جائے گا اور ابتداءً اس کا اعتبار نہیں: ﴿قال أولم تؤمن﴾ أي: لست بمؤمن حضرت ابراہیم نے فرمایا: ﴿بلى﴾ کیوں نہیں (بلی کلام منفی کو مثبت بنا دیتا ہے اور یہی فرق ہے بلی اور نعم میں) فرمایا ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ ایمان تو ہے لیکن اطمینان قلب کے لئے مشاہدہ کرنا چاہتا ہوں۔

حضرت ابو بکر صدیق کے سامنے جب معراج کا واقعہ پیش کیا گیا تو فرمایا کہ میں اس پر ایمان لاتا ہوں۔ مؤمن کی یہی شان ہے۔ ماشاہد پر ایمان لانا یہ بنی اسرائیل کا کام ہے ﴿وإذ قلتم يموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصعقة وأنتم تنظرون﴾. [البقرة: ۵۵].

## علم غیب کی تعریف

"فقہ اللغۃ" میں ہے: "كل ماغاب عن العيون وكان محصلاً في القلوب فهو غيب"(۱).

جو چیز آنکھوں سے غیب ہو اور دل میں اس کا اقرار ہو وہ غیب ہے۔

امام راغب رحمہ اللہ تعالیٰ نے تعریف کی: "الغيب استعمل في كل غائب عن الحاسة وعما يغيب

(۱) (فقه اللغة، الباب الأول في الكليات، الفصل الأول، ص: ۲۱، سعيديه كتب خانه مردان).

عن علم الإنسان بمعنى الغالب ...... ويقال لشيء غيب وغائب باعتباره بالناس لا بالله تعالى: فإنه لا يغيب عنه شيء"(١).

بریلوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو عالم الشاہد کیوں نہیں کہتے؟ پھر وہ کہتے ہیں کہ تم اللہ کو عالم الغیب نہ کہو بلکہ عالم الشاہد کہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ پر قیاس کرنا غلط ہے۔ عقائد میں قیاس نہیں چلتا اور قیاس تو تب کیا جاتا ہے جب کوئی نص نہ ہو۔ یا پھر آپ اس بات کو مانیں کہ آپ کے پاس اس مسئلہ میں کوئی نص نہیں کیوں کہ قیاس تو غیر منصوص میں ہوتا ہے اور عقیدہ تو تصدیق ہے، اس لئے اس کا ثبوت اخبار آحاد سے نہیں ہوسکتا۔

ہم کہتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں تو عالم الغیب نہیں اور اگر عالم الغیب ہیں تو حاضر و ناظر ہونا ٹوٹ جاتا ہے۔

اس کے علاوہ غائب اور شاہد کی تقسیم ہمارے لئے ہے اللہ کے لئے نہیں۔ اللہ کے لئے ساری چیزیں شاہد ہیں۔ الله يعلم كل ما غاب عنكم، وكل ماشاهد تموه. لہذا نبی کے بارے میں کوئی نص دکھادو جس میں ہو کہ نبی کے لئے کوئی چیز بھی غیب نہیں۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ کے لئے ہے: ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾.

[يونس: ٦١].

قال النسفي تحت قوله: ﴿ولله غيب السموات والأرض﴾ أي: يختص به علم ما غاب فيهما عن العباد، وخفي عليهم علمه"(٢).

وللہ میں لام اختصاص کا ہے۔ اور یہ حصر حقیقی ہے اضافی نہیں۔ علم غیب خاصہ خداوندی ہے، اس لئے اگر کوئی اس کا دعویٰ کرے گا تو اللہ کے ساتھ شرک کا مرتکب ہوگا۔ مخلص اور موحد کا معنی یہ ہے کہ جو صرف اللہ ہی کے لئے عبادت کرے، اللہ ہی کے لئے اس کو قرار دے۔ اگر تھوڑی سی بھی ملاوٹ کردی تو قاعدہ ہے کہ نتیجہ ارذل کے تحت ہوتا ہے جیسا کہ پانی کی بالٹی میں ایک قطرہ پیشاب کا گر جائے تو پوری بالٹی ناپاک، اب بالٹی کے پانی کا تقاضا یہ ہے کہ

---

(١) (معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص: ٣٨١، مير محمد).

(٢) (مدارك التنزيل، النحل: ١/ ٦٩٠، قديمي).

پانی پاک ہو لیکن صرف ایک قطرہ نے اس کو نجس کردیا کیونکہ نتیجہ ارذل کے تحت ہوتا ہے۔

## حوالے سے سیکھا گیا علم، علم غیب نہیں

نبی کو جو علم آیا وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کے ذریعہ بتایا گیا اور نبی نے اس کو حواس سے حاصل کیا اور غیب کا معنی ہے "والمراد الخفي الذي لايدركه الحس ولا يقتضيه بداهة العقول". اور اس بات کو آپ بھی مانتے ہیں کہ نبی نے علم حواس کے ذریعے سیکھا ہے، اس لئے وہ غیب ہوا ہی نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے انباء الغیب اور اخبار الغیب کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا۔ "ما اظهره الله على بعض أحِبَّاء ه من لوحة علمه وخرج وصار غيباً إضافياً".

نیز فرمایا: "الوجدان الصريح يحكم بأن العبد عبد وإن ترقى، وإن الرب ربٌّ وإن تنزل، وإن العبد لايتصف بالوجوب أو بالصفات اللازمة للوجوب، ولا يعلم الغيب إلا أن ينطبع شئ في لوح صدره، فليس ذلك علماً بالغيب، إنما ذلك الذي يكون من ذاته، وإلا فالأنبياء والأولياء يعلمون لامحالة بعض مايغيب عن العامة" (۱).

بأن العبد عبد بندہ بندہ ہے چاہے جتنی ترقی کرلے اور بلندی پر چلا جائے اور رب رب ہے، اگرچہ بندہ کے جتنے بھی قریب آجائے، یہ اشارہ ہے نزول باری تعالیٰ کی طرف اور بندہ وجوب والی صفت کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا یا ان صفات کے ساتھ جو واجب کو لازم ہوتے ہیں، اور بندہ غیب کو نہیں جانتا مگر یہ کہ اس کے سینہ میں کوئی چیز منقش ہوجائے یہ علم غیب نہیں ہوتا۔ علم غیب تو وہ ہے جو ذاتی طور پر ہو، وگرنہ انبیاء اور اولیاء لامحالہ بعض ان چیزوں کو جاننے والے ہوں گے جو عام لوگوں سے غائب ہوں۔

اللہ مخبر ہے اور نبی مخبَر، پھر نبی آگے بتائے گا تو نبی مخبِر اور دوسرا مخبَر بریلویوں کے عقیدے کا حاصل یہ ہے کہ مخبر جب مخبَر کو کوئی چیز بتلاتا ہے تو اس سے مخبَر عالم الغیب بن جاتا ہے۔ ہذا اس کو ثابت کرنا بریلویوں کے ذمے ہے یا ایسی کوئی نص دکھائیں جس میں ہو کہ جب جبرائیل بتلائے تو اس کی وجہ سے مخبَر عالم الغیب بن جاتا ہے اور جب جبرائیل کے علاوہ کوئی اور دوسرے کو خبر دے تو وہ مخبَر عالم الغیب نہیں بنتا۔

اب دلیل دینا بریلوی حضرات کے ذمے ہے لیکن وہ مسئلہ کو تبدیل کردیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کی نفی تم

---

(۱) (تفهيمات: ۱/ ۲۴۵).

کرر ہے ہو اور نفی کے قائل تم ہو، لہٰذا اس کو تم ثابت کرو گے، اس لئے تم دلیل پیش کرو۔ حالانکہ یہ اصول مناظرہ کے خلاف ہے، دلیل پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے۔

☆......☆......☆......☆......☆

# دیوبندی حضرات کے دلائل

**دلیل : ١-** ﴿قل لایعلم من فی السمٰوٰت والأرض الغیب إلا اللّٰہ﴾ [النمل: ٦٥].

"وبالجملۃ علم الغیب بلاواسطۃ کلاً أو بعضاً مخصوصٌ باللّٰہ تعالی لایعلمہ أحدٌ من الخلق أصلاً"(١).

علم غیب ہوتا ہی بلاواسطہ ہے اور اس کے علاوہ فرمایا کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کو نہیں جانتا اصلاً۔اب آپ بتائیں کہ نبی مخلوق میں داخل ہیں یا نہیں؟

## علامہ شامی رحمہ اللہ کا عقیدہ

"إن علم الأنبیاء والأولیاء إنما ہو بإعلام من اللّٰہ تعالی لہم، وعلمنا بذلک إنما ہو بإعلامہم لنا، وہذا غیر علم اللّٰہ تعالی الذی تفرد بہ، وہو صفۃ من صفاتہ القدیمۃ الأزلیۃ الدائمۃ الأبدیۃ المنزہۃ عن التغیر وسمات الحدوث والنقص والمشارکۃ والانقسام، بل ہو علم واحد علم بہا جمیع المعلومات کلیاتہا وجزئیاتہا ماکان منہا ومایکون لیس بضروری ولاکسبی ولاحادث بخلاف علم سائر الخلق. إذا تقرر ذلک فعلم اللّٰہ المذکور ہو الذی یمدح بہ، وأخبر فی الآیتین المذکورتین بأنہ لایشارکہ فیہ أحدٌ فلا یعلم الغیب [أحدٌ] إلا ہو، وما سواہ إن علموا جزئیاتٍ منہ فہو بإعلامہ وإطلاعہ لہم، وحینئذٍ لایُطْلَقُ أنہم یعلمون الغیب؛ إذ لاصفۃ لہم یقتدرون بہا علی الاستقلال بعلمہ وأیضاً ہم ماعلموا وإنما عُلِّمُوا"(٢).

حاصل عبارت یہ ہے کہ انبیاء اور اولیاء کو جو علم دیا جاتا ہے اس کو علم غیب کہنا ہی ناجائز ہے۔ جو علوم نبی صلی

---

(١) (روح المعانی، سورۃ النمل: ٢٠/١٢، إحیاء التراث العربی).

(٢) (مجموعۃ رسائل ابن عابدین، سل الحسام الہندی لنصرۃ مولانا خالد النقشبندی: ٢/٣١٣).

اللہ تعالی علیہ وسلم کے پاس آئے وہ اللہ نے بتلائے۔ وہ اللہ کے بتلانے سے آئے اور جن علوم کی ہمیں خبر ہے تو وہ نبی کے بتلانے سے ہوا۔ اب اگر خبر والا علم، علم غیب ہے پھر تو صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ہم سب عالم الغیب بن جائیں گے۔ جب کہ آپ صرف نبی کو عالم الغیب کیوں مانتے ہیں اور علم غیب کو صرف نبی تک کیوں محدود کرتے ہیں؟

وعلم الله واحدٌ علم بها جميع المعلومات. اللہ کا علم ایک ہے اور اس علم کے ذریعے سے تمام معلومات کی کلیات اور جزئیات کو جانتا ہے۔ علم مقولہ کیف سے ہے اور فی نفسہ ایک ہے اس میں تعدد نہیں۔ تعدد معلومات کے اعتبار سے آتا ہے، گویا کہ علم بسیط ہے اور تقسیم وعدم تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ بظاہر تو یہ ارتفاع النقیضین ہے۔ لیکن درحقیقت مطلب یہ ہے کہ تقسیم اور عدم تقسیم اس کو لازم نہیں، فی نفسہ "لا بشرط الشیء" کے درجہ میں ہے۔ اس میں تقسیم معلومات کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ پانی کا ایک گلاس ہم لیتے ہیں، پھر اس گلاس سے مزید پانی کو تقسیم کر دیتے ہیں۔ اب محل کے اعتبار سے تعدد آ گیا ورنہ فی نفسہ اس میں تقسیم نہیں۔ اللہ تعالی معلومات کے وجود میں آنے سے پہلے بھی عالم ہے، جس طرح مخلوقات کی پیدائش سے پہلے بھی وہ خالق ہے۔ یہ ہمارا علم ہے کہ معلومات کے وجود میں آنے کا محتاج ہے، اس لئے اس علم میں تعدد نہیں، تعدد معلومات کے اعتبار سے ہے۔

ليس بضروري ولا كسبي. اللہ کے علم کو بدیہی، نظری اور کسبی کہنا درست نہیں، اس لئے کہ یہ ساری باتیں علم حصولی میں چلتی ہیں اور اللہ کا علم حضوری ہے، اس میں یہ باتیں نہیں چلتیں۔

بریلوی جہاں پھنس جاتے ہیں تو وہاں پر امام شافعی رحمہ اللہ تعالی اور امام احمد رحمہ اللہ تعالی کی عبارات پیش کرتے ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا آپس میں عقائد میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے اس کو پیش نہیں کیا جا سکتا۔

## نبراس کی عبارت

"والتحقيق أن الغيب ماغاب عن الحواس والعلم الضروري والعلم الاستدلالي، وقد نطق القران بنفي علمه عمن سواه تعالى، فمن ادعى أنه يعلمه كفر ومن صدق المدعي كفر، وأما ما علم بحاسة أو ضرورة أو دليل فليس بغيب، ولا كفر في دعواه ولا في تصديقه على الجزم باليقيني والظن في الظني عند المحققين، وبهذا التحقيق اندفع الإشكال في الأمور التي يزعم أنها من الغيب وليست منه؛ لكونها مدركة بالسمع أو البصر أو الدليل، فاحدها إخبار الأنبياء؛ لأنها مستفادة من الوحي ومن

خلق العلم الضروري فيه أومن انكشاف الكوائن على حواسهم"(۱).

"ومن صدق المدعي كفر". جو مدعی علم غیب کی تصدیق کرے اس کی بھی تکفیر کی جائے گی۔ واضح رہے کہ جو علم حواس کے ذریعے سے حاصل ہو یا بدیہی ہو یا دلیل کے ساتھ حاصل ہو تو وہ علم غیب نہیں ہوتا۔ "فاحفظ أخبار الأنبياء". پیچھے ذکر کیا کہ وہ امور جن کے بارے میں گمان کیا جاتا تھا کہ یہ غیب میں سے ہیں وہ علم غیب میں سے نہیں ہیں۔ یہ اشکال اس مذکورہ تحقیق کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ یا تو سمع کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں یا بصر کے ذریعے یا دلیل کے ذریعے۔ اور ان میں سے ایک انبیاء کی اخبار ہیں کیونکہ یہ وحی سے مستفاد ہوتی ہیں۔ اس لئے اس کو علم غیب نہیں کہا جا سکتا۔

"قوله: ومن خلق العلم الضروري". خلق مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے اور فاعل محذوف ہے یعنی ومن خلق الله العلم الضروري.

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ علم غیب ذاتی کی نفی ہے عطائی کی نہیں، اگر کوئی کہے کہ لا إله إلا الله محمد رسول الله۔ اللہ ذاتی الہ ہے اور محمد رسول الله عطائی الہ ہے کیا یہ درست ہوگا؟ قطعاً نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی کہے کہ محمد رسول اللہ ذاتی طور پر تو ہر شی پر قادر نہیں لیکن عطائی طور پر قادر ہیں یہ ذاتی اور عطائی کا چکر صرف اور صرف شرک کو رواج دینے کے لئے ڈالا گیا ہے۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں۔ کفار بھی یہ کہتے تھے کہ ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾. [الزمر: ۳]. ہم ان کی عبادت صرف اس لئے کرتے ہیں کہ یہ ہم کو اللہ کے قریب کرتے ہیں۔

**دلیل: ۲** - ﴿لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسّني السوء﴾. [الأعراف: ۱۸۸]. اگر میں غیب جانتا تو بہت ساری بھلائیاں اکٹھی کر لیتا اور مجھے کوئی تکلیف نہ پہنچتی۔ طرز استدلال یہ ہے کہ لو انتفائے ثانی بسبب انتفائے اول کے لئے آتا ہے۔ استکثار من الخیر منتفی ہے اس لئے کہ عالم الغیب ہونا منتفی ہے۔

بریلویوں میں سے مولانا عمر اچھروی کہتے ہیں کہ ثانی (استکثار من الخیر) منتفی نہیں ہے، اس لئے پہلا (عالم الغیب ہونا) بھی منتفی نہیں ہوگا۔ بایں طور کہ ثانی یعنی استکثار من الخیر کا وجود ہے۔ قرآن میں ہے: ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾. [الکوثر: ۱]. ہم نے آپ کو خیر کثیر دیا۔ اس لئے استکثار موجود ہے، لہٰذا عالم الغیب ہونا بھی پایا جائے گا۔ گویا کہ عمر اچھروی نے "لو" کو ملغی کر دیا اور اس کے عمل کو ختم کر دیا۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسا کہ میں امتحان

(۱) (نبراس شرح شرح العقائد (حاشیہ برخوردار)، ص: ۳۷۴).

میں فیل ہوگیا اور چند دن کے بعد ہماری زمین کا ایک مقدمہ تھا اور اس زمین کے مقدمے میں جاکر میں کامیاب ہوگیا۔ وکیل نے کہا کہ تو بڑا آدمی ہے تو کامیاب ہوگیا، اسی طرح فیصلہ والوں نے کہا کہ تو بڑا آدمی ہے، ایسا ہے ایسا ہے۔ دوسرا آدمی کہتا ہے کہ اگر یہ بڑا آدمی ہوتا تو امتحان میں ناکام نہ ہوتا لیکن امتحان میں ناکام ہوا ہے اس لئے بڑا آدمی نہیں۔ ایک اور آدمی کہتا ہے کہ یہ امتحان میں ناکام نہیں کیونکہ اس کو کامیابی کی ڈگری ملی ہے لیکن یہ غلط کہہ رہا ہے اس لئے کہ ناکامی اور جگہ ہے اور کامیابی اور جگہ ہے۔

اسی طرح استکثار من الخیر کا تعلق دنیا سے ہے اور ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ [الكوثر: ١]. کا تعلق آخرت سے ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ "لو" کے قاعدے کو باطل نہ قرار دیا جائے۔

﴿لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا﴾. [الأنبيا: ٢٢]. فساد منفی ہے اس وجہ سے کہ آلہہ متعدد نہیں۔ اگر کوئی کہے کہ دنیا میں فساد، قتل وغارت، چوری وڈاکہ، زنا وشراب نوشی وغیرہ موجود ہے، اس لئے متعدد آلہہ بھی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فساد اور ہے اور وہاں فساد اور ہے۔

محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ذاتی طور پر علم نہیں تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ستر صحابہ کو شہید کردیا جائے گا اور ذاتی طور پر معلوم نہیں تھا کہ میری حرم محترمہ پر تہمت لگائی جائے گی لیکن عطائی طور پر معلوم تھا، پھر بھی خاموشی اختیار کی۔ کیا آپ یہ فتویٰ دیں گے کہ ذاتی طور پر علم نہ ہو، لیکن عطائی طور پر علم ہو تب بھی خاموشی اختیار کرنا جائز ہے اور اس کی اجازت ہے۔

ملفوظات احمد رضا خان، حصہ سوم، ص: ٣٦ پر ہے کہ علم غیب اضافت کی صورت میں علم مطلق اور اللہ کے علم پر بولا جاتا ہے۔

**دلیل: ٣** ﴿يسئلونك عن الساعة أيان مرسها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو﴾ [الأعراف: ١٨٧].

"آپ سے قیامت کے متعلق سوال کرتے ہیں کہ کب قائم ہوگی؟ آپ فرما دیجئے: اس کا علم تو صرف میرے رب کے پاس ہے، اللہ کے سوا سے کوئی ظاہر نہیں کرے گا"۔

حصر کے ساتھ فرمایا کہ قیامت کا علم اللہ کے پاس ہے، اور موجبہ کلیہ "جميع ما كان وما يكون" کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے جو یہاں موجود ہے کہ آپ کو قیامت کا علم نہیں۔

**دلیل :٤-** ﴿وما تدری نفسٌ ماذا تکسب غداً وماتدری نفسٌ بأی أرضٍ تموت إن اللّٰہ علیمٌ خبیر﴾ [لقمن: ٣٤].

"کوئی نفس بھی نہیں جانتا کہ کل کیا کرے گا اور نہ ہی یہ جانتا ہے کہ کس جگہ مرے گا، تحقیق اللہ جاننے والا اخبردار ہے"۔

"نفسٌ" نکرہ تحت النفی عام ہے، نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی اس میں شامل ہیں، آپ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس عموم سے نکالتے ہیں اور عام میں تخصیص کرتے ہیں، لہٰذا ایسی ہی قطعی الثبوت وقطعی الدلالت آیت یا احادیث متواترہ سے یہ ثابت کریں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کل کی باتوں کو اور اس بات کو کہ کہاں رحلت فرمائیں گے، جانتے تھے۔

معجزات اس سلسلے میں کارآمد نہیں ہوں گے، کیونکہ معجزہ غیر اختیاری اور وقتی ہوتا ہے، جب کہ عالم الغیب ہونا اختیاری اور دائمی ہے۔

**دلیل : ٥-** ﴿قل لا أقول لکم عندی خزائن اللّٰہ ولا أعلم الغیب ولا أقول إنی ملك إن اتبع إلا مایوحی إلی﴾ [الأنعام: ٥٠].

"آپ کہہ دیجئے کہ میرا یہ دعویٰ نہیں کہ اللہ کے خزانے میرے پاس ہیں اور نہ ہی غیب دانی کا دعویٰ ہے، اور نہ ہی یہ کہ میں فرشتہ (نور) ہوں، میں تو صرف اس بات کی تابعداری کرتا ہوں جس کی وحی میری طرف ہوتی ہے"۔

آیت صراحتاً دلالت کرتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مختار کل نہیں، نہ ہی آپ عالم الغیب ہیں۔ اور نہ ہی آپ کی حقیقت وماہیت نور ہے۔

**دلیل:٦-** ﴿قل ما کنت بدعاً من الرُسُل وما أدری مایفعل بی ولا بکم إن أتبع لا مایوحی إلی وما أنا إلا نذیرٌ مُبین﴾ [الأحقاف: ٩].

"آپ کہہ دیں کہ میں کوئی نیا رسول نہیں (بلکہ رسولوں کا سلسلہ چلا آرہا ہے میں بھی اس کی کڑی ہوں) اور میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا پیش آئے گا اور تمہارے ساتھ کیا کیا جائے گا، میں تو صرف اس بات کی پیروی کرتا ہوں جو میری طرف وحی ہوتی ہے، اور میرا کام تو کھول کر ڈر سنانا ہے"۔

صاف صاف بتا رہے ہیں کہ میرا کام عذاب خداوندی سے ڈرانا ہے، انجام کار سے ناواقف ہوں، اس کا علم

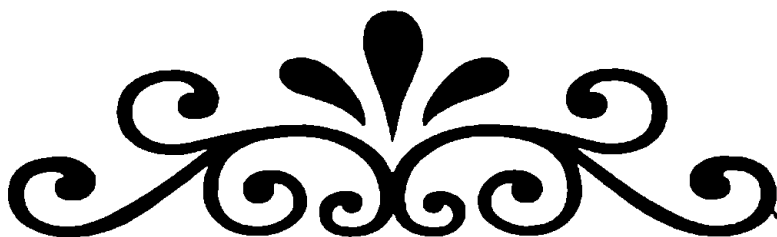
نہیں۔

**دلیل :۷-**﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم﴾ [التوبة: ۱۰۱].

''بعض مدینہ والے نفاق پر اڑے ہوئے ہیں، آپ انہیں نہیں جانتے، ہم جانتے ہیں''۔

اگر ماکان ومایکون کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہوتا تو آپ لازماً انہیں جانتے۔

**فائدہ:** آپ بریلوی حضرات سے کہیں کہ نص قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ یا اخبار متواترہ یا اجماع سے اس بات کو ثابت کریں کہ ''عالم الغیب'' کے لفظ کا اطلاق نبی کے لئے کیا گیا ہو۔ ہم مناظرہ ہار گئے اور آپ جیت گئے۔

☆......☆......☆......☆......☆

نور و بشر

# مسئلہ نور و بشر

## مدعی کون؟

مسئلہ نور و بشر میں فیصلہ نہیں ہوا کہ مدعی کون ہے اور مدعی علیہ کون؟ مدعی کی تعریف: "مَن اِذا تَرکَ تُرِکَ" یہ بریلوی حضرات پر بھی صادق آتی ہے اور جمہور پر بھی۔ ہم بریلوی حضرات کو کہتے ہیں کہ تم نور کے دعوی کو چھوڑ دو تو ہم تم سے بحث و مباحثہ چھوڑ دیں گے، اور بریلوی کہتے ہیں کہ تم بشر والے دعوی کو چھوڑ دو ہم تمہارے ساتھ بحث و مباحثہ چھوڑ دیں گے، لہٰذا تعریف دونوں پر صادق آتی ہے۔ عموماً دیوبندی حضرات کو مدعی بنایا جاتا ہے لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ مدعی کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ "جو خلاف ظاہر کا دعوی کرے وہ مدعی ہوتا ہے"۔ اور اس مسئلہ میں بریلوی حضرات خلاف ظاہر کا دعوی کرتے ہیں، اس لئے وہ مدعی ہوں گے، بریلوی حضرات کے مدعی ہونے پر چار دلیلیں ہیں۔

**دلیل: ۱** - رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات آپ کے ہاں بھی حقیقت و ماہیت کے لحاظ سے نور نہیں بلکہ ظاہراً و باطناً بشر ہیں۔ صرف ایک فرد کو پوری قوم سے کاٹ کر نوریت کا دعوی کرنا یہ خلاف ظاہر ہے اور جو خلاف ظاہر کا دعوی کرے وہ مدعی ہوتا ہے، لہٰذا بریلوی مدعی ہیں۔

**دلیل: ۲** - امام ابوحنیفہ کے ہاں نکاح میں مجانست ضروری ہے یعنی دونوں کی نوع ایک ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جنات کے ساتھ نکاح کی امام صاحب اجازت نہیں دیتے کیونکہ مجانست نہیں ہے۔ ازواج مطہرات ترابی مخلوق انسان اور بشر ہوں اور خود آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نور اور غیر انسان تو میاں بیوی میں مجانست نہ رہی، بلکہ خلاف جنس کے ساتھ نکاح لازم آیا اور یہ خلاف ظاہر ہے۔ یہ بات بریلوی حضرات کے مدعا کی وجہ سے لازم آتی ہے، اور جو خلاف ظاہر کا دعوی کرے وہ مدعی ہوتا ہے، اس لئے بریلوی حضرات مدعی ہیں۔

**دلیل: ۳** - آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وصف کے اعتبار سے ہم بھی نور مانتے ہیں جب کہ آپ حقیقت اور وصف دونوں اعتبار سے نور مانتے ہیں۔ آپ وصف کے ساتھ حقیقت کو بھی ثابت کرتے ہیں جو کہ امر زائد ہے اور

"الذی یثبت أمراً زائداً فھو المدعی". جو امر زائد کو ثابت کرے وہ مدعی ہوتا ہے۔ جیسا کہ بیوی کہتی ہے کہ حق مہر ڈیڑھ لاکھ ہے اور شوہر نے کہا کہ ایک لاکھ ہے، تو بیوی نے پچاس زائد کا دعویٰ کیا اور وہ امر زائد کو ثابت کر رہی ہے، اس لئے بیوی مدعی ہے، وہ گواہ پیش کرے گی۔

**دلیل ۴:-** ہم ظاہر و باطن کو ایک مانتے ہیں اور آپ ظاہر اور باطن کو ایک نہیں مانتے۔ آپ کہتے ہیں کہ ظاہراً انسان لیکن باطناً نور ہیں۔ آپ مخالفت کے قائل ہیں، اس لئے آپ مدعی ہیں۔

لہٰذا ان دلائل اربعہ کو دیکھ کر ثابت ہوا کہ بریلوی مدعی ہیں۔ (اس لئے پہلی اور آخری تقریر ان کی ہوگی لیکن آخری تقریر میں کوئی نئی دلیل نہیں پیش کر سکتے)۔ اور اگر دیوبندی حضرات کو مدعی بناتے ہیں تو اس میں فائدہ ہے، اس صورت میں اگر بریلوی حضرات اس نفی کو نفی مدلول نص سمجھتے ہیں تو وہ بھی دلیل پیش کر سکتے ہیں۔

## دعویٰ

ہم اہل سنت والجماعت بریلوی حنفی یہ لکھ کر دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہراً و باطناً قبل النبوۃ وبعد النبوۃ ہر اعتبار سے نور ہیں بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت ہی نور ہے۔

دعویٰ میں بریلویوں سے یہ تصریح کروانی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قبل النبوۃ وبعد النبوۃ نور ہیں، اگر وہ بعد النبوۃ نور کے قائل ہوں تو پھر اس بات کی تصریح بھی ان پر لازم ہوگی کہ اس وقت کو متعین کریں جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت تبدیل ہوئی۔ اس کے ساتھ "ظاہراً نور ہونے" کی تصریح بھی کرواتی ہے، کیونکہ وصفاً آپ نور نبوت و نور شریعت سے متصف ہیں، ایمان و اعمال صالحہ پر بھی نور کا اطلاق ہوتا ہے، اختلاف ان میں نہیں، اختلاف ذات و ماہیت میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ذاتاً و ماہیتاً نور ہیں یا بشر؟ اگر وہ ذاتاً و ماہیتاً نور کا دعویٰ لکھیں تو یہ بات بھی لکھوانی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نور روشنی والا ہے یا بلا روشنی۔ اگر کوئی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ذاتاً و ماہیتاً نور نہ مانے تو اس کا کیا حکم ہے؟

## جواب دعویٰ

اگر بریلوی واضح طور پر اپنا دعویٰ لکھ دیں تو ہماری طرف سے جواب دعویٰ یہ ہوگا "ہم اہل سنت والجماعت حنفی دیوبندی اس بات کے معتقد ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم افضل البشر اکمل البشر ہیں ذاتاً لیکن وصفاً آپ صلی

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نور نبوت اور نور شریعت لیکر آئے"۔

## شرائط مناظرہ

نمبر۱: ہر چیز کی حقیقت و ماہیت ایک ہوتی ہے، اس لئے دلائل کی روشنی میں جو فریق بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جو حقیقت و ماہیت ثابت کرے گا تو اس حقیقت و ماہیت کے ہوتے ہوئے دوسری حقیقت و ماہیت کو ثابت نہیں کرسکتا۔

نمبر۲: عقیدے کے ثبوت میں عبارات اکابر و صوفیاء کو نہ آپ پیش کریں گے اور نہ ہم بلکہ قرآن وسنت سے ثابت کیا جائے گا۔

نمبر۳: اخبار آحاد سے عقیدے کا اثبات نہیں ہوسکتا، البتہ فقہ حنفی کو بطور تائید کے پیش کرسکتے ہیں۔

## رسول انسان یا فرشتہ ہوتا ہے

رسول فرشتوں سے بھی ہوتا ہے اور انسانوں سے بھی ﴿اللہ یصطفی من الملائکۃ رسلاً ومن الناس﴾ [الحج: ٧٥]. اور نبی انسان ہوتا ہے۔ رسول اعم مطلق اور نبی اخص مطلق ہے۔ ایک ہی شخص رسول بھی ہو سکتا ہے اور نبی بھی، جیسا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرت اسماعیل کے بارے میں بھی آتا ہے: ﴿واذکر فی الکتاب إسمعیل إنه کان صادق الوعد کان رسولاً نبیاً﴾ [مریم: ٥٤]، اسی وجہ سے دعویٰ میں لکھوانا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہراً و باطناً اپنی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے نور ہی ہیں۔ اور جواب دعویٰ میں ہم لکھیں گے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنی حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے بشر ہیں اور نور نبوت و نور شریعت لے کر آئے۔ جب مناظرہ شروع ہوجائے تو آپ ان سے کہیں کہ نبی کی تعریف کرو، سب نے نبی کی تعریف کی ہے: "النبی إنسان بعثه الله إلی الخلق لتبلیغ الأحکام"(۱).

نبی انسان ہوتا ہے۔ بریلوی کہتے ہیں کہ ظاہری رنگ وروپ میں انسان تھے، ہم کہتے ہیں کہ یہ قید دکھادو۔ اسی وجہ سے احمد رضا خان نے نبی کا ذکر نہیں کیا بلکہ رسول کی تعریف کی، نبی کی تعریف نہیں کی۔ النبی معرَّف ہے اور انسان معرِّف ہے، معرَّف اور معرِّف دونوں ایک ہوتے ہیں صرف اجمال اور تفصیل کا فرق ہوتا ہے۔ (اس بات سے بچنا نہیں کہ نبی کی تعریف کرو) یہ کہتے ہیں کہ "انسان کی طرح" تھے۔ ہم کہتے ہیں کہ "کی طرح" نہیں چلے گا۔

---

(۱) (جامع العلوم: ٣/٣٩٤، میر محمد).

## نوع و ماہیت میں تشکیک نہیں ہوتی

النبی إنسان. انسان ایک نوع ہے اور نوع کا مقتضی اپنے تمام افراد میں کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے ، مطلب یہ ہے کہ نوع کا صدق کلی متواطی کے طور پر ہوتا ہے، یہ نہیں کہ ایک میں اشد ہو اور دوسرے میں اضعف، یا ایک میں کامل اور دوسرے میں ناقص بلکہ سارے افراد میں برابر ہوتا ہے، جیسا کہ ایک بڑی عمر کا آدمی حیوان ناطق ہوتا ہے اسی طرح ایک چھوٹا سا بچہ بھی حیوان ناطق ہوتا ہے، یہ نہیں کہ ''حیوان ناطق'' ہونا بڑی عمر والے میں تو کامل طور پر اور بچے میں ناقص طور پر ہو، کیونکہ نوع اور ماہیت میں کوئی تشکیک نہیں ہوتی۔

دو قسم کے رسول ہوتے ہیں: ﴿الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾. [الحج: ٧٥].

رسول یا تو "من الناس" انسانوں میں سے ہوتے ہیں یا من الملائکۃ. نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ملائکہ میں سے تو ہیں نہیں، کیوں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس کی نفی خود فرمائی۔ اس کو یہ حضرات بھی مانتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ملائکہ میں سے نہیں تھے۔ اب "ومن الناس" رہ گیا اور اس کی نفی بریلوی کرتے ہیں تو رسول کون سی قسم میں سے ہیں؟ کوئی تیسری قسم ہے تو وہ کون سی ہے؟ نور ہیں تو کون سے نور، ان کے بڑے کہتے ہیں کہ اللہ کے نور ہیں، پہلے آپ یہ تصریح دکھادیں کہ رسول ان دو قسموں کے علاوہ آیا ہو۔

## مخالف جنس سے نکاح جائز نہیں

احناف کے نزدیک میاں اور بیوی کے درمیان مجانست یعنی دونوں کا ایک نوع ہونا ضروری ہے(۱)۔

اس کو بریلوی بھی مانتے ہیں کہ ازواج مطہرات ظاہراً بھی اور باطناً بھی نوع انسان ہیں اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہراً انسان اور باطناً نور ہیں انسان نہیں، تو اب خلاف جنس کے ساتھ نکاح ہوا، لہٰذا آپ کوئی فتویٰ دکھائیں کہ خلاف جنس کے ساتھ نکاح کی اجازت ہو۔

فرشتے تو نکاح ہی نہیں کرتے کیونکہ نکاح حکم شرعی ہے اور فرشتے اس کے مکلف نہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر ملائکہ میں سے ہوتے تو نکاح نہ کرتے لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نکاح کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ملائکہ میں سے نہیں۔

---

(۱) (ردالمحتار، کتاب النکاح، فصل فی المحرمات: ٢٨/٣، سعید).

اگر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت نور مانی جائے تو گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جنس اور ہے اور ازواج مطہرات کی جنس اور ہے۔ یہ بات بالکل شریعت کے خلاف ہے۔ کہتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو جائز ہے اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امام ابوحنیفہ کے مقلد نہیں تھے، لیکن آپ حضرات تو بڑے فخر سے لکھتے ہیں اہلسنت والجماعت حنفی بریلوی تو پھر اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب کیوں اپناتے ہیں؟

## والد و مولود کی نوع ایک ہوتی ہے

کیا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولد تھے یا نہیں؟ کیا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والد تھے یا نہیں؟ کیا والدہ تھیں یا نہیں؟ یقیناً ولادت ہوئی ہے، اسی لئے تو آپ میلاد النبی مناتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولد ہیں۔ میلاد مصدر ہے اور مصدر امور نسبیہ میں سے ہے اور امور نسبیہ کا تحقق ہی نہیں ہوتا جب تک دو منتسبین نہ ہوں۔ اس لئے والد اور والدہ کا ہونا ضروری ہے۔ ''کشاف'' (محمد اعلیٰ التھانوی) ''التعریفات'' (علامہ سیوطی) ''جامع العلوم'' الملقب بدستور العلماء ان سب میں لکھا ہے۔ الولد من یکون من نطفة أبيه ويكون من نوعه۔ والد اور مولود دونوں کا ایک نوع ہونا ضروری ہے۔ اور اس بات کو آپ بھی مانتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والد ماجد عبداللہ حقیقی انسان تھے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی والدہ ماجدہ بھی حقیقی انسان تھیں۔ جب والد اور والدہ حقیقی انسان ہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی حقیقی انسان ہوں گے۔

## کیا آپ کو بشر کہنا گستاخی ہے

مفتی احمد یار خان کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انسان ہیں لیکن انسان کہنا نہیں چاہیے۔ اور دیوبندی کہتے ہیں کہ اپنے جیسے انسان تھے۔ ہم کہتے ہیں کہ رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمارے جیسے ہیں یہ بھی درست اور ہمارے جیسے نہیں یہ بھی درست۔ ہمارے جیسے ہیں کہ انسان ہیں، بندہ ہیں، خدا کی مخلوق ہیں، عبداللہ و آمنہ کے بیٹے ہیں۔ باقی حسنِ صورت، مکان و مرتبے، افضلیت میں ہم سے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بہت افضل ہیں۔ ہم تو کہتے ہیں کہ سارے علماء دیوبند کو جمع کر دو پھر بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے جوتے کی خاک کے برابر بھی نہیں۔ تشبیہ صرف نفس انسانیت میں ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے یاقوت بھی پتھروں میں سے ایک پتھر ہے، تو کیا یاقوت

باقی پتھروں کی طرح ہو جائے گا؟ تشبیہ صرف نفس پتھر ہونے میں ہے۔

بشر، انسان، آدمی ان میں لغوی اعتبار سے تو فرق ہے لیکن مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، مصداق ان کا الگ الگ ہو یہ دکھادو۔ بشر یبشر معنی ظاہری کھال وغیرہ اس قسم کی باتیں اثبات عقیدہ میں مفید و کارآمد نہیں۔

﴿إنما أنا بشر مثلكم﴾ وضع الضمائر للذوات. معنی ہوگا ذاتی و ماہیتی بشر، میری ذات بشر ہے۔

مِثل اور مَثل میں فرق ہے۔ مِثل اشتراك الشيئين في النوع اور مَثل اشتراك الشيئين في وصف من الأوصاف وفي كيفية من الكيفيات.

## بریلویوں کی تاویل فاسد

بریلوی حضرات ﴿إنما أنا بشر مثلكم﴾ کے متعلق کہتے ہیں کہ: إنما أنا أنا، بشر مِثلكم. میں تو میں ہوں، بشر تمہاری طرح ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تاویل قطعاً غلط ہے کیونکہ کہ مبتدأ اور خبر میں تغایر ہوتا ہے، اور جہاں پر تغایر نہ ہو وہ کلام ہی درست نہیں۔ جیسا کہ "شعری شعری". اگر چہ اس کے اندر تاویل کی جاتی ہے، اور دوسری بات کہ خبر کے دو فائدے ہوتے ہیں: افادہ خبر اور لازم افادہ خبر، اس سے کون سا فائدہ ہوگا، سب کو معلوم ہے کہ آپ، آپ ہیں اور نہ اس سے لازم افادہ خبر ہوا جیسا کہ میں دوسرے شخص کو کہتا ہوں میں، میں ہوں اور تو انسان ہے۔

## نور کا عقیدہ کیسے پھیلا

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نور ہونے کا عقیدہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حقیقت و ماہیت اور وصف کے اعتبار سے نور ہیں۔ یہ عقیدہ مسلمانوں کے اندر کس طرح آیا؟ اور بریلوی حضرات اس عقیدہ کو ثابت کیسے کرتے ہیں؟

دشمن کس طرح گمراہ کرتا ہے؟ اس کے بارے میں ایک واقعہ سمجھئے۔ مثلاً میں زید کو مرتد بنانا چاہتا ہوں اور اس کو گمراہ کرنا چاہتا ہوں، تو اس کے لئے میں ایسا طریقہ اختیار کروں کہ یہ بھی گمراہ ہو جائے اور دوسرے مسلمان بھی، سانپ بھی مر جائے اور لاٹھی بھی بچ جائے۔ مجھے معلوم ہوا کہ زید پوری دنیا سے علیحدہ ہو کر غار میں عبادت کرتا ہے، چند کتابیں اس کے پاس ہیں اور زید مستجاب الدعوات ہے۔ میں اس کو دولت ایمانی سے محروم کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے دیکھا کہ لوگ اس پر فریفتہ ہیں اور اس سے دلی محبت کرتے ہیں۔ یہ شخص دن رات غار میں عبادت کرتا ہے، صرف پانچ منٹ کے لئے نکلتا ہے اور پھر غار کے اندر چلا جاتا ہے۔ میں نے یہ کام کیا کہ زید جس غار میں رہتا ہے، اس غار کے

قریب ایک چٹان ہے، میں نے آلات کے ذریعے اس پتھر کو اور چٹان کو کاٹا اور تھوڑی سی جگہ چھوڑ دی، اس میں ایک مائیک فٹ کر دیا، پھر اس پر پتھر لگا دیا اور کنکشن کے لئے ایک رابطہ بنا دیا کسی کو پتہ نہیں۔ زید جب غار سے باہر آیا تو میں نے مائیک میں آواز لگائی: اے زید! تو نے میری اتنی عبادت کی، اتنی عبادت کی کہ تو نے میری عبادت کا حق ادا کر دیا، میں خدا لوگوں کے دلوں کا امتحان لینا چاہتا ہوں، آپ کے دل کو میں نے شیشہ کی طرح صاف وشفاف پایا، میں خدا تجھ کو رسول بناتا ہوں اور تو نے لوگوں تک میری باتیں پہنچانی ہوں گی اور اگر تو نہیں پہنچائے گا تو میں تیری شہ رگ کاٹ دوں گا، میں تیرا اللہ ہوں اور تو مجھ کو نہیں دیکھ سکتا۔ زید نے مان لیا، کل پھر ایسا ہوا آواز آئی: اے زید! تو لوگوں سے ڈرتا ہے اور مجھ سے نہیں ڈرتا، اگر تو مؤمن ہے تو مجھ سے ڈر، میں نے تجھ کو رسول بنا کر بھیجا ہے، اگر تو نے وحی کو نہیں پہنچایا تو میں تیری شہ رگ کاٹ دوں گا۔ زید حیران ہے کہ میں اب کیا کروں؟ اگر لوگوں کو اپنی رسالت کے بارے میں بتاتا ہوں تو وہ مجھے مار دیں گے، اگر نہیں بتاتا تو اللہ ناراض ہوتے ہے۔ یہ بات تو مجھے بھی پتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خاتم النبیین بنا کر بھیجا ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا لیکن کیا کروں بات ہی ایسی ہے۔ زید نے اپنے دوست کو کہا اصل میں بات یہ ہے کہ چار پانچ دن سے میری طرف وحی آرہی ہے اور اللہ نے مجھے رسول بنا دیا ہے۔ اس دوست نے اس کو مارنا چاہا تو زید نے کہا کہ تم اس طرح نہیں مانو گے، میں تم کو غار پر لے کر جاتا ہوں۔

اب یہ دو تین دوستوں کو لے کر گیا، یہ غار میں بیٹھے ہوئے ہیں، پھر آواز آئی: اے زید! میں نے تجھ کو رسول بنا کر بھیجا ہے، اگر تو نے وحی کو نہ پہنچایا تو میں تیری شہ رگ کاٹ دوں گا۔ زید اپنے دوستوں کو کہتا ہے کہ تم نے دیکھا نہیں اور سنا نہیں، پھر دوبارہ آواز آئی کہ جو تیری نصرت کرے گا میں خدا اُس کی نصرت کروں گا اور جو تجھے ذلیل کرے گا تو میں ابھی تو ذلیل کروں گا۔ اس لئے اب کوئی بھی چھیڑ چھاڑ نہیں ہوگی۔ زید کے ایک دوست نے یہی بات چند لڑکوں کو بتادی کہ زید پر تو وحی آرہی ہے، میں تو اس کی نبوت کا قائل ہو گیا ہوں، اب اس کے دوست کے ساتھ جتنے بھی لوگ تھے وہ زید کی نبوت کے قائل ہو گئے۔ اب زید نبی بن گیا۔ اس طرح زید مرتد ہو گیا اور اس کے ماننے والے مسلمان بھی مرتد ہو گئے۔

نور کا عقیدہ بھی ایسا ہی ہے۔ انگریز جب آیا تو اس نے قادیانی اور احمد رضا خان کو تیار کیا، انگریز اور عیسائیوں کا مذہب یہ ہے کہ حضرت مریم، حضرت عیسیٰ اور خدا۔ ان تین چیزوں کا نام خدا ہے۔

حضرت مریم بیوی، حضرت عیسیٰ بیٹے اور خدا شوہر۔ ہم نے کہا کہ اس طرح توحید نہیں رہی تم نے تین خدا مان لئے وہ کہتے ہیں نہیں، تثلیث کے باوجود وحدت بایں طور پر برقرار ہے کہ ان تینوں سے مل کر ایک بنا گویا عیسائیوں نے صراحتاً حضرت عیسیٰ کو خدا کا جز بنا دیا۔ اب صراحتاً یہ عقیدہ (جزء والا) مسلمانوں کے اندر لانا بہت مشکل تھا کیونکہ مسلمانوں میں بڑے بڑے علماء موجود تھے۔ عیسائیوں نے یہ کہا کہ ''اللہ نور ہے، اللہ کی حقیقت و ماہیت نور ہے''۔ آہستہ آہستہ رجحان اس طرف ہونے لگا کہ اللہ نور ہے، اس کے بعد انہوں نے کہا کہ ''محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی نور ہیں''، اب کون سا نور ہیں؟ اس کے بارے میں علم نہیں اور پس پشت یہ تحریک چلاتے رہے کہ آدم صفی اللہ، ابراہیم خلیل اللہ، عیسیٰ روح اللہ ہے تو محمد نور من نور اللہ ہیں۔ اب بعض اللہ اور اللہ کا جزو کہنا لازم نہ آیا۔ ہم کہتے ہیں کہ کون سا نور ہیں؟ تو کہتے ہیں کہ اللہ کے نور کے بارے میں کبھی سوال نہیں کرتے، لہٰذا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نور ہونے کے بارے میں بھی سوال نہ کریں اور جو اس کو نہیں مانتا کافر ہے۔ تم دیوبندی اللہ کے نور کو مانتے ہو اور اس میں کلام نہیں کرتے تو جو نور اللہ کے نور سے نکلا ہے اس کے بارے میں بھی سوال نہ کرو اور اس میں بھی کلام نہ کرو۔ اس طریقہ سے سادہ لوح مسلمانوں نے اس کو مان لیا۔ بات وہی ہے کہ حضرت عیسیٰ اللہ کا بعض ہیں اور جزء ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ اس مسئلے میں انہوں نے نور کا لیبل لگا دیا اور وہی جزئیت والا مسئلہ ثابت کیا۔

## اللہ کی حقیقت و ماہیت نور نہیں

اگر اللہ کی حقیقت و ماہیت کو نور سمجھتے ہیں تو یہ غلط ہے کیونکہ کسی شی کی حقیقت و ماہیت اس کا نوع ہوتی ہے گویا کہ نور نوع ہوا، اور نوع مرکب ہے اور مرکب حادث، اور ہر حادث مخلوق ہے تو اللہ کا مخلوق ہونا لازم آئے گا اور اللہ کو مخلوق کہنے والا کافر ہے۔

اور اگر نور جنس ہے تو جنس کے لئے فصل ہوتی ہے، پھر بھی ترکیب لازم آتی ہے اور اللہ کا مرکب ہونا لازم آتا ہے۔ اگر نور کو فصل قرار دیا جائے تو فصل کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے، پھر بھی مرکب ہونا لازم آتا ہے، اس لئے یہ کہنا کہ اللہ کی حقیقت و ماہیت نور ہے، یہ غلط ہے۔

ہم بریلوی حضرات سے پوچھتے ہیں کہ اللہ کا نور آیا اس کی نوع ہے یا جنس ہے یا فصل؟ جو بھی اختیار کریں گے بات نہیں بنے گی۔ ہم خود تسلیم کرتے ہیں کہ حقیقت و ماہیت میں کلام نہیں لیکن آپ نے حقیقت و ماہیت میں کیوں کلام کیا؟ علی سبیل التنزل ہم کہتے ہیں خالق کی حقیقت و ماہیت میں کلام نہیں۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم تو مخلوق ہیں اور مخلوق کی حقیقت و ماہیت میں کلام کیا جا سکتا ہے۔ مقیس و مقیس علیہ کے درمیان کوئی علت مشترکہ نہیں، اس لئے آپ کا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نور ہونے کو اللہ کے نور پر قیاس کرنا ہی درست نہیں۔ دوسری بات کہ یہ مسئلہ ہے عقیدے کا ہے اور عقائد میں قیاس نہیں چلتا۔

## اللہ نور جسمانیت واحتیاج کو مستلزم ہے

ہم اللہ کو حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے نور کیوں نہیں مانتے؟ ہم پوچھتے ہیں کہ کیا نور عرض ہے یا جسم؟ اگر نور جسم لطیف ہو تو "اللہ نور" کا مطلب ہوگا: "اللہ جسم من الأجسام". اس صورت میں کفر لازم آئے گا اور یہ مجسمہ کا مذہب ہے۔ اور اگر نور عرض اور کیفیت ہو تو عرض وہ ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو، اس صورت میں اللہ کا محتاج ہونا لازم آتا ہے اور اللہ کا وجود ہی نہیں ہوگا۔ اس لئے نور نہ عرض ہے اور نہ ہی جسم۔

## اللہ نور السموات متشابہات میں سے ہے

اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا: ﴿اللہ نور السموات والأرض﴾. [النور: ۳۵]. اور اسی طرح ننانوے اسماء میں سے بھی النور ہے۔ امام رازی نے اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ یہ آیت متشابہات میں سے ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نور ہونا یہ متشابہات میں سے نہیں، اگر ہے تو دکھا دو۔ مفسرین کرام آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: اللہ نور السموات والأرض أي: منورهما. منور اسم فاعل کا صیغہ ہے، یعنی روشنی کرنے والا، اللہ آسمان وزمین کو روشن کرنے والا ہے، حقیقتاً بھی روشن کرتا ہے اور ہدایت وایمان کی طرف دعوت دے کر بھی انہیں کفر و شرک کے اندھیروں سے نکالتا ہے۔

## اللہ کی ضد نہیں

نور کی ضد دنیا میں ظلمت ہے، اس لئے اگر کہیں "اللہ نور" تو نور کے لئے ضد ہوتی ہے وہ ظلمت ہے تو اللہ کے لئے کوئی ضد ہوگی حالانکہ اللہ کے لئے کوئی ضد نہیں، اب ضد کیوں نہیں؟ اس لئے کہ اگر ضد ہوتی تو اللہ سمجھ میں آجاتا "وبضدها تتبين الأشياء". لیکن اللہ سمجھ میں نہیں آتا اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی ضد نہیں۔ مولانا رومی نے بھی یہی فرمایا کہ اللہ کے لئے کوئی ضد نہیں، اس لئے کہ اگر کوئی ضد ہوتی تو وہ ضد سمجھ میں آجاتی اور پھر اللہ بھی سمجھ میں آجاتا لیکن ضد ہی نہیں اس لئے اللہ سمجھ میں ہی نہیں آتا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ قرآن میں ضد اور ند بنانے سے منع کیا گیا ہے۔

﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾ [البقرة: ٢٢]. نہی وہاں پر ہوتی ہے جہاں منہی عنہ متصور ہو، ضد اور ند ہے تب ہی تو نہی وارد ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضد اور ند کیا ہوتا ہے، ایک پہلوان کی ضد اور ند وہ دوسرا پہلوان ہوگا یا اس کی ضد چیونٹی یا چڑیا ہوگی۔ اس لئے اللہ کی ضد ہے ہی نہیں، باقی جو لوگ خدا اور ند بناتے ہیں تو اپنے گمان کے مطابق بناتے ہیں حقیقی ضد و ند نہیں۔ اس لئے امام رازی نے فرمایا کہ ﴿الله نور السموات والأرض﴾. یہ آیت متشابہات میں سے ہے۔ مقیس علیہ ہی متعین نہیں تو مقیس یعنی نور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو آپ کیسے قیاس کریں گے؟

اگر مان لیں کہ نبی پاک نور ہیں تو نور دو ہیں: ایک نور خالق اور ایک مخلوق نور ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ [الأنعام: ١]. اب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کون سا نور ہیں؟ اگر نور خالق ہوں تو نور خالق مقسم اور مصدر ہے اور مقسم و مصدر قدیم ہے اور نور خالق واجب الوجود ہے، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی واجب الوجود ہوں گے اس کو مان لو۔ اگر مخلوق نور ہیں تو آپ کا نور من نور اللہ کہنا غلط ہے۔ اگر ان دو کے علاوہ کوئی تیسری صورت ہو تو بتادو۔

## عمر اچھروی کی منطق

حضرت موسیٰ طور پر تشریف لے گئے۔ طور پر اللہ نے اپنی تجلی ظاہر کردی، اب وہ نور سارا کا سارا تھا یا کچھ کچھ؟ اگر کچھ تو تجزی لازم آئے گی تو تم بھی کافر بن جاتے ہو، اگر وہ سارا کا سارا تھا تو پورا کا پورا نور تو صرف طور پر ہے، لہٰذا پوری کائنات محاط اور نور محیط ہوگا اور ﴿وكان الله بكل شئ محيطا﴾ [النساء: ١٢٦]. کہنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب ہے کہ ہم اللہ کی حقیقت و ماہیت کو نور مانتے ہی نہیں، کیونکہ جب کوئی شی اپنے کمال تک پہنچتی ہے تو وہ اپنی ضد بیان کردیتی ہے، اس کی ضد کے آثار اس سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ اس دنیا کا ایک ضابطہ ہے جیسا کہ آگ کی حرارت اس کی ضد برودت ہے، مٹی کے تیل میں تحریق کم ہے، پیٹرول میں زیادہ ہے اور آگ جب اعلیٰ درجہ تک پہنچ جاتی ہے تو اس سے برودت پیدا ہوتی ہے اسی طرح آدمی جب زیادہ خوش ہوتا ہے اور خوشی کو کنٹرول نہیں کرسکتا تو اس سے غمی کے آثار یعنی آنسو بہہ پڑتے ہیں، آنسو خوشی کے متضاد ہیں، یہ تو غم کے لوازمات میں سے ہیں اگر بالفرض والمحال اللہ کے لئے نور مان لیں تو وہ نور اپنے کمال تک پہنچا ہوا ہوگا۔ اب ہم یہ کہیں کہ اس سے ضد کے اثرات صادر ہوں یہ غلط ہے اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے، امام رازی فرماتے ہیں:

"واعلم أن القول بأن الله تعالىٰ هو هذا النور أومن جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه. الأول

أن النور إما أن يكون جسماً أو كيفيةً في الجسم، والجسم محدث وكيفياته أيضا محدثة وجلّ الإ له أن يكون محدثا. الثاني: أن النور تضاده الظلمة، والإ له منزهٌ أن يكون له ضد. الثالث: أن النور يزول ويحصل له أفول، والله منزه عن الأفول والزوال، وأما قوله تعالىٰ: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ ان هذه الآية من المتشابهات(١).

"اللہ رب العزت کے متعلق یہ کہا کہ ذات باری پر نور یا اس کی جنس میں سے ہے قطعاً غلط ہے، کیونکہ نور یا تو جسم ہے یا جسمانی کیفیت کا نام ہے جب کہ اللہ رب العزت اس سے منزہ ہے، ثانیاً یہ کہ نور کی ضد ظلمت ہے اور اللہ رب العزت اضداد سے بھی پاک ہے، ثالثاً یہ کہ نور بسا اوقات زوال پذیر ہوتا ہے اور اللہ رب العزت زوال سے پاک ہیں، باقی ﴿الله نور السموات والارض﴾ سے استدلال بایں معنی درست نہیں کہ یہ آیت متشابہات کے قبیل سے ہے"۔

بریلوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نور مان لو۔ نور کی ضد ہے ظلمت اور ظلمت عدمی چیز ہے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نور اور ظلمت یہ مجعول ہیں اور مجعول وجودی چیز ہوتی ہے نہ کہ عدمی۔ اسی آیت کے تحت لکھا ہے:

"وذلك صريح في أن ماهية النور مجعولة لله تعالىٰ فيستحيل أن يكون الإله نوراً، فثبت أنه لابدله من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوهاً: أحدها أن النور سبب للظهور، والهداية لما شاركت النور في هذا المعنى صح إطلاق اسم النور على الهداية، وهو كقوله تعالىٰ: ﴿الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾"(٢).

اسی جگہ پر ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول نقل کیا ہے: "إن المراد هادي أهل السموات والأرض، وهو قول ابن عباس والأكثرين".

ابن کثیر نے حضرت انس بن مالک کا قول نقل کیا ہے: "إن الله يقول نوري هدىً"(٢).

(١) (التفسير الكبير بتغيير: ٢٣/٢٢٣-٢٢٨، دار الكتب العلمية طهران).

(٢) (تفسير كبير: ٢٣/٢٢٤، دار الكتب العلمية طهران).

(٣) (ابن كثير: ٣/٢٨٩، سهيل اكيڈمی لاهور).

﴿اللّٰہ نور السموات والأرض﴾. اس میں نور السموات معرفہ ہے، مبتداء بھی معرفہ اور خبر بھی معرفہ ہے، اسی آیت میں آگے ہے: ﴿یھدی اللّٰہ لنورہ من یشاء﴾. اس سے کیا مراد ہے؟ اس نور سے دین مراد ہے۔ بریلوی بھی یہی کہتے ہیں، بحث ایک چل رہی ہے اور دونوں نور معرفہ ہیں۔ پہلے والا بھی (نور السموات) اور دوسرا (لنورہ) بھی، معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا گیا ہے اور معرفہ کا اعادہ جب معرفہ سے کیا جائے تو ثانی عین اولی ہوتا ہے، اس لئے پہلے والے نور سے بھی مراد دین اور ہدایت ہوگی، اسی لئے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے "ھادی" کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔

اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو وضاحت فرمادی کہ میرے نور سے مراد میری ہدایت ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ولا یصح أن یکون النور صفة ذات اللّٰہ تعالیٰ، وإنما ھو صفة فعل وھو خالقه"(١).

نور اللہ رب العزت کی صفات میں سے ہے۔

﴿اللّٰہ نور السموات﴾ کے اندر ایک اور قرأت بھی ہے ﴿اللّٰہ نَوّر السموات والأرض﴾. آسمان و زمین کو روشن کردیا۔ اب خود اللہ کی حقیقت و ماہیت کی بات ہی ختم ہوگئی۔

امام نووی نے قاضی عیاض مالکی کا قول نقل کیا ہے: "ومن المستحیل أن تکون ذات اللّٰہ نوراً؛ إذ النور من جملة الأجسام، واللّٰہ سبحانه تعالیٰ یجل عن ذلك، ھذا مذھب جمیع أئمة المسلمین، ومعنی قوله تعالیٰ: ﴿اللّٰہ نور السموات والأرض﴾ وماجاء فی الأحادیث من تسمیته سبحانه وتعالیٰ بالنور معناہ "ذو نور ھما وخالقه"، وقیل: ھادی أھل السموات والأرض، وقیل منور قلوب عبادہ المؤمنین"(٢).

"ذات باری تعالیٰ نور ہو یہ بات محال ہے، کیونکہ نور از قبیل جسم ہے اور اللہ رب العزت جسمانیت سے پاک ہیں، تمام مسلمانوں کا یہی مذہب ہے، رہا مسئلہ ﴿اللّٰہ نور السمٰوت﴾ اور ان احادیث کا جن میں اللہ کو نور کہا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد خالق نور ہے، ایک قول یہ ہے کہ ﴿نور السمٰوت﴾ کا معنی اہل سما وارض کو ہدایت دینے والا اور

---

(١) (شرح مسلم، کتاب الصلوٰة، باب صلوٰة النبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه وسلم ودعائه باللیل: ١/٢٦٣، قدیمی).

(٢) (شرح مسلم للنووی، کتاب الإیمان، باب معنی قول اللّٰہ عزوجل: ﴿ولقد راہ نزلة أخری: ١/٩٩.

بعض نے کہا کہ اس کا معنی ہے مؤمنین کے قلوب کو منور کرنے والا''۔

بریلوی حضرات نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ممکن نہیں مانتے۔ان کا ایک شعر ملاحظہ فرمائیں۔

ممکن میں یہ قدرت کہاں واجب میں یہ عبدیت کہاں
حیران ہوں یہ بھی ہے خطا یہ بھی نہیں وہ بھی نہیں

## وجود کی تین قسمیں ہیں

واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود۔ ممتنع الوجود تو ہیں نہیں اور ممکن بھی نہیں کیونکہ ممکنات والی صفات نہیں اور نبی عبادت کرتے ہیں اور واجب الوجود تو عبادت نہیں کرتا۔اس لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہ واجب ہیں اور نہ ممکن کوئی اور مخلوق ہیں۔

ایک اور شعر ملاحظہ فرمائیں ۔

کمان امکان کے دو جھوٹے نقطوں تم اول و آخر
محیط کی چال سے پوچھو کدھر سے آئے کدھر گئے تھے

ممکن کے دو نقطے ہیں ابتداء اور انتہاء اور اللہ کی ذات کے لئے نہ ابتداء ہے نہ انتہاء۔تو اس نے کہا کہ نبی کے لئے ممکن کے یہ دو نقطے کہاں سے آگئے؟ اس لئے نبی کی نہ ابتداء ہے اور نہ انتہاء، جس طرح محیط کے دو نقطے نہیں۔یعنی جس طرح اللہ کی ذات کے لئے ابتداء اور انتہاء کے یہ دو نقطے نہیں، نبی کے لئے بھی نہیں، لہٰذا نبی ممکن تو نہ رہے۔بالکل عیسائیوں کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ظاہراً انسان تھے لیکن باطناً خدا تھے۔اس کے قریب قریب عقیدہ احمد رضا خان نے پیش کیا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہراً انسان تھے باطناً نور تھے۔

☆......☆......☆......☆......☆

# دیوبندی حضرات کے دلائل

**دلیل ۱:** سورۃ فاتحہ میں ہے: ﴿اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾. [الفاتحة: ٥-٧].

یہود ونصاریٰ مکلف ہیں، یہ دونوں مغضوب علیہم ہیں اور اس کے مقابلے میں الذین انعمت علیہم ہیں۔ یہ بھی مکلف ہیں اور یہ کامیابی والے ہیں انہی کی تشریح سورۃ نساء میں کی گئی ہے: ﴿أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا﴾. [مريم: ٥٨].

مولانا امداد اللہ حاجی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ نبی اور صدیق میں فرق یہ ہے کہ نبی مہبط وحی ہے یعنی نبی پر وحی نازل ہوتی ہے اور صدیق وعاء وحی ہے یعنی وحی کو محفوظ کرنے کا برتن اور وحی کو جمع کرنے کا برتن۔ نبی بھی انسان ہے اور صدیق بھی انسان ہے یہ دونوں بھی مکلف ہیں اور شہداء تیسری قسم ہے وہ بھی جان دیتا ہے مکلف ہونے کی بنیاد پر اور یہ بھی انسان ہے۔ اور صالحین جو ایسے اعمال کریں جن کی تحسین شرع نے کی ہو اور یہ بھی انسان ہیں۔

ہمارے بریلوی حضرات نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو انسان ماننے کے لئے تیار نہیں، صدیق بھی نہیں کیونکہ وہ انسان ہے، شہید اصطلاحی میں سے بھی نہیں، یہ بھی انسان ہے، صالحین میں سے بھی نہیں کیونکہ یہ بھی انسان ہیں، اور ملائکہ میں سے بھی نہیں۔ اسی کی نفی خود نبی نے کی ہے۔

تو پھر نبی ہے کیا؟ اس لئے ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ یہ بتلا رہا ہے کہ آپ نبی ہیں اور نبی لازمی طور پر انسان ہوتا ہے۔

**دلیل:** ۲- سورۃ بقرہ کی ابتداء میں ہے ﴿هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة ۲،۳]. متقی وہ ہے کہ يتقي عن ما نهي، ويتقي عن ترك ما أمر منہیات کو ترک کردے اور مامورات کو ترک کرنے سے بچے اور مامورات کو بجالائے۔ پھر آگے فرمایا کہ متقی وہ ہے جو غیب پر ایمان لائے۔ جس طرح کہ جنت جہنم، اللہ کی ذات وغیرہ یہ سارے غائب ہیں، متقی آدمی ان پر ایمان رکھتا ہے۔ اور بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ یہ

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی بھی چیز غائب نہیں، ساری چیزیں حاضر ہیں۔ لہٰذا آپ یصدقون بالغیب میں نہیں اور متقی تو وہ ہے جو غیب پر ایمان لائے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو رئیس المتقین ہیں، اگر یہ عقیدہ رکھا جائے کہ آپ سے کچھ بھی غیب نہیں تو متقین کا اطلاق آپ پر کس طرح صادق آئے گا؟

**دلیل :۳-** ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالقٌ بشراً من طين﴾ [ص: ۷۱].

والد اور مولود دونوں کی نوع ایک ہوتی ہے، جب حضرت آدم علیہ السلام انسان ہیں اور ان کو بشر کہا گیا ہے تو ان کی ساری کی ساری اولاد بھی انسان ہوگی۔ اس بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انسان ہیں۔

قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قد قدمنا أنه صلى الله تعالىٰ عليه وسلم وسائر الأنبياء والرسل من البشر، وأن جسمه وظاهره خالصٌ للبشر، يجوز عليه من الآفات والتغيرات والآلام والأسقام؛ وتجرُّع كأس الحمام مايجوز على البشر، وهذا كله ليس بنقيصة فيه"(۱).

"پہلے ہم نے یہ بات بیان کی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور تمام انبیاء بشر تھے، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جسم مبارک اور ظاہر خالص بشری تھا، وہ تمام احوال جو عام انسانوں پر طاری ہوتے ہیں مثلاً تکالیف، مصائب، آلام، بیماریاں، موت وغیرہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا واسطہ بھی ان سے پڑا، اور اس سے آپ کی شان میں کوئی کمی اور نقص نہیں آتا"۔

**دلیل :۴-** ﴿إنما أنا بشر مثلكم﴾ [مریم: ۱۱۰]. بشر، انسان اور آدمی ان میں مصداق کے لحاظ سے فرق بتائیں، لغوی معنی کے لحاظ سے فرق ہے۔ بشر کا معنی ظاہری کھال نظر آجائے اور آدمی کہ گندم گوں رنگ والا لیکن مصداق کے لحاظ سے تینوں ایک ہیں۔ کیا بشر انسان کے علاوہ کوئی اور چیز ہے اور جب "النبی إنسان" ثابت ہوگیا تو بشر خود بخود صادق آجائے گا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ جبرائیل کو بھی بشر کہا گیا ہے لیکن اس سے وہ بشر نہیں بنے۔ ظاہری طور پر وہ انسان اور بشر تھے لیکن باطن میں تو وہ نوری مخلوق تھے ﴿فتمثل لها بشراً سويا﴾. [مریم: ۱۷]. اسی طرح نبی بھی ظاہراً بشر اور باطناً نور تھے۔

---

(۱) (شرح الشفاء: ۲/۳۲۶، دار الكتب العلمية).

اس کا جواب یہ ہے کہ تمثل مثل سے ہے۔ انسان کی شکل اختیار کرلی اور ہمارا استدلال "مثلکم" مثل سے ہے۔ اور مثل کہتے ہیں اشتراك الشیئین فی النوع. مطلب یہ ہے کہ نبی فرمارہے ہیں کہ میری نوع اور تمہاری نوع ایک ہے اور وہ نوع بشر وانسان ہے۔

نیز تمثل باب تفعل سے ہے، اور تفعل کا خاصہ "تکلف" کا ہے۔ ﴿فتمثل لها بشرا سویا﴾ [مریم: ١٧]، أی: فصار إنسان بالتکلف. ظاہری طور پر انسان بن گئے اور بتکلف انسان بن گئے۔ قرآن وسنت میں آپ دکھائیں کہ نبی بتکلف انسان بنے۔

اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے جبرائیل کے بارے میں فرمایا: ﴿فارسلنا إلیها روحنا فتمثل لها بشرا سویا﴾ [مریم: ١٧]، کہیں اللہ تعالیٰ نے نبی کے متعلق ایسا فرمایا ہے: فارسلت إلیهم نوری فتمثل لهم بشرا سویا. اگر اس طرح ہو تو پھر واقعتاً آپ کا عقیدہ درست ہوگا۔

**دلیل: ٥-** ﴿فامنوا باللّٰه ورسوله والنور الذی أنزلنا﴾ [التغابن: ٤].

النور کا عطف کیا رسولہ پر اور قرآن کو نور کہا گیا۔ لہٰذا ﴿قد جاء کم من اللّٰه نور وکتاب مبین﴾ [المائدة: ١٥]، میں بھی نور سے مراد کتاب ہوگا۔ کیونکہ خود نور سے مراد قرآن لیا گیا ہے اور نور کا عطف کیا گیا ہے رسولہ پر۔



خود حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: "إنما أنا بشرٌ، إذا أمرتکم بشیء من دینکم فخذوا به، وإذا أمرتکم بشیء من رائی، فإنما أنا بشرٌ"(١).

"میں تو بشر ہوں، جب کسی دینی معاملے میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو اسے اختیار کرو، اور جب اپنی رائے سے کچھ لکھوں تو یاد رکھو کہ میں بھی بشر ہوں"۔

**دلیل: ٦-** ﴿لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم﴾ [التین: ٤]

یقیناً ہم یہی سمجھتے ہیں کہ انسان کامل کا سب سے پہلا مصداق انبیاء ہیں۔ اس لئے یہ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انسان ہیں اور بشر ہیں۔

---

(١) (الشفاء: ٢/٣٣٧-٣٣٨، دار الکتب العلمیة).

**دلیل:۷**۔﴿ما كان بشر أن يكلمه الله إلا وحياً﴾ [الشورى: ٥١].

یہ بھی بشریت پر دلیل ہے۔

بریلوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے آپ کو بشر عاجزی اور تواضع کے طور پر فرمایا۔

حقیقت میں آپ نور ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ بتائیں کہ یہ آپ نے عاجزی کے طور پر یہ کیوں نہیں کہا کہ میں نبی نہیں۔

## تواضع اور جھوٹ میں فرق

اصل بات یہ ہے کہ تواضع اور جھوٹ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ جھوٹ کہتے ہیں کہ حکایت محکی عنہ کے خلاف ہو۔ مثلاً زید قائم کسی نے کہا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زید کھڑا نہیں ہے۔ اب حکایت محکی عنہ کے خلاف ہے، یہ جھوٹ ہے۔ تواضع میں جھوٹ نہیں ہوتا۔ البتہ اس میں یہ ہوتا ہے کہ ایک اعلیٰ درجہ کی چیز ہوتی ہے اور ایک ادنی درجہ کی، تو متکلم ادنی درجہ کی چیز ذکر کرتا ہے جو متکلم اور مخاطب کے درمیان قدرے مشترک ہوتی ہے۔ اس میں جھوٹ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ مدرسہ کا شیخ الحدیث اپنے آپ کو خادم اور ملازم کہتا ہے، یہ عاجزی اور تواضع کی بات ہے۔ یہ واقعہ کے مطابق ہے اور واقعہ کے خلاف نہیں۔ کیونکہ خادم اور ملازم ہونا یہ مدرسہ کے باقی افراد اور عملے کے درمیان قدرے مشترک ہے۔

اور یہ کہنا کہ نبی نے عاجزی کے طور پر اپنے آپ کو بشر کہا اس پر تواضع کی تعریف صادق نہیں آرہی۔ یہی حال ہے توریہ کا اور توریہ اعم مطلق ہے۔ تواضع میں عاجزی ہوتی ہے اور توریہ عام ہے چاہے عاجزی ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ عاجزی کے طور پر فرمایا: "إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني" (١).

**دلیل:۸**۔﴿هل كنت إلا بشراً رسولاً﴾ [بني إسرائيل: ٩٤].

آپ "هل كنت إلا نوراً" دکھائیں، كنت اور اسی طرح إنما أنا بشر میں ضمائر ہیں، اور ضمائر ذات کے لئے آتے ہیں کہ ذات بشر ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رحلت کے وقت اعلان کر کے فرماتے ہیں: "إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قدمات، وإنه بشر" (٢).

---

(١) (السنن الكبرى، كتاب الصلوة، باب عزوب النية بعد الإحرام: ٢/٢٣، دار الكتب العلمية بيروت).

(٢) (سنن الدارمي: ١/٣٥، قديمي).

**دلیل: ۹-**﴿الله يصطفى من الملئكة رسلاً ومن الناس﴾ [الحج: ٧٥].

رسول یا تو انسانوں میں سے ہوتا ہے یا فرشتوں سے۔ ملائکہ میں سے تو نہیں، اس کی نفی خود قرآن میں موجود ہے۔ اور انسان آپ نہیں مانتے تو پھر کیا ہیں؟ تیسری کوئی جنس تو رسول بنا کر بھیجی ہی نہیں، حدیث میں آتا ہے:

"لوحدث في الصلوة شيء لأنبأتكم، وإنما أنا بشرٌ أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني"(١).

نبی نے بجائے چار کے نماز دو رکعات پڑھائیں، آپ کو نسیان لاحق ہوگیا، آپ بات ثابت کریں کہ فرشتوں کو نسیان کتنی جگہ میں لازم آیا۔ نسیان انسان کے لوازمات میں سے ہے، نبی کا ایک واقعہ نہیں بلکہ عموم ہے۔ فرشتوں کے بارے میں نسیان روافض کا مسلک ہے۔

**دلیل: ١٠-**﴿وما جعلنهم جسداً لا يأكلون الطعام﴾ [الأنبياء: ٨].

نبی کھانا کھاتے ہیں آپ بتائیں کہ فرشتوں نے کتنی بار کھانا کھایا ہے؟ عمر اچھروی نے حاروت و ماروت کے واقعہ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن علامہ آلوسی اور قرطبی نے ہاروت و ماروت کے واقعہ کو صحیح انداز میں بیان کیا اور مشہور واقعے کی سختی سے تردید کی (٢)۔

**دلیل: ١١-**﴿ما أنزل الله على بشر من شيء﴾ [الأنعام: ٩١].

کافروں کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے بشر پر کوئی کتاب نہیں اتاری۔ ان کا یہ جملہ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہوتی ہے، وہ یہ کہتے تھے کہ بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں ہوسکتی۔ معنی یہ ہوا کہ ليس أحد من البشر منزلاً عليه الكتاب اللہ تعالیٰ نے ان کے سالبہ کلیہ کو موجبہ جزئیہ سے توڑا۔ ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس﴾ حضرت موسیٰ پر کتاب نازل ہوئی ہے۔ اس کو تم بھی تسلیم کرتے ہو یہ موجبہ جزئیہ ہے۔ اس موجبہ جزئیہ سے تمہارا سابق سالبہ کلیہ ٹوٹ گیا۔ تو تمہارے سالبہ کلیہ کو خود تمہارے موجبہ جزئیہ نے توڑ دیا۔

اسی طرح ہے ﴿ما أنتم إلا بشر مثلنا﴾ [يس: ١٥]. الا کا ماقبل مابعد میں منحصر ہوتا ہے اور ضمائر کی وضع ذوات کے لئے ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ تمہاری ذوات منحصر ہیں بشریت میں، باقی اوصاف سے ہٹ کر کے کہا۔ اس لئے تم رسالت کا دعویٰ کیوں کرتے ہو۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ بشریت رسالت کے منافی ہے، بشر رسول نہیں: و...

(١) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصلوة، باب عزوب النية بعد الإحرام: ٢/٢٣، دار الكتب العلمية بيروت).

(٢) (روح المعاني: ١/٣٤٠-٣٤١، إحياء التراث العربي والقرطبي: ٢/٣٦، دار الكتب العلمية).

اور رسالت بشریت کے منافی ہے۔ اس لئے کافر آپ کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہیں مانتے تھے۔ گویا کہ یوں ہوگا الأنبياء ليسوا برسل؛ لأنهم من البشر، النبي ليس برسول؛ لأنه بشر، والبشر لايكون رسولا. فمحمد ليس برسول.

اب آپ غور کریں کہ انبیاء نے تصدیق فرمائی۔ ﴿إن نحن إلا بشر مثلكم﴾ [إبراهيم: ١١] إن نافیہ إلا سے ٹوٹ گیا تو انبیاء نے حصر کے ساتھ فرمایا، بلاشبہ ہم تمہاری طرح بشر ہیں باقی اللہ جن پر احسان کرنا چاہتا ہے تو اس کو نبوت کا تاج پہنا دیتا ہے۔

علامہ محمد کردری صاحب "فتاویٰ بزازیہ" فرماتے ہیں: "إن النبي عليه السلام بشرٌ، والبشر جنسٌ يلحقهم المعرّةُ إلا من أكرمهم الله" (١).

"نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بشر ہیں اور بشر ایک ایسی جنس ہے جسے عیب وغیرہ لاحق ہوسکتا ہے، الا یہ کہ اللہ رب العزت جن پر خصوصی فضل فرمائے وہ اس سے محفوظ رہتے ہیں"۔

**دلیل: ١٢** - ایک صحابی نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہر بات لکھتے تھے۔ دوسرے صحابی نے کہا کہ تم نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہر بات لکھتے ہو۔ نبی بشر ہیں اور خوشی اور غصہ میں بولتے ہیں، اس لئے ہوسکتا ہے بعض باتیں دین نہ ہوں: "أتكتب كل شيء تسمعه، ورسول الله بشر يتكلم في الغضب والرضاء" (٢).

"ورسول الله بشر" یہ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام بھی آپ کی بشریت کے قائل تھے۔

**دلیل: ١٣** - علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ولم ينكر أحدٌ بشريّته صلى الله تعالى عليه وسلم" (٣).

ایک اور جگہ لکھتے ہیں: "وقد سئل الشيخ ولي الدين العراقي، هل العلم بكونه صلى الله تعالى عليه وسلم بشراً ومن العرب شرطٌ في صحة الإيمان أومن الفروض الكفاية؟ فأجاب بأنه شرطٌ في

---

(١) (الفتاوى البزازيه، كتاب الألفاظ تكون إسلاماً وكفراً: ٣٢١/٦، رشيديه).

(٢) (سنن أبي داؤد، كتاب العلم، باب كتابة العلم: ١٥٧/٢-١٥٨، إمداديه).

(٣) (روح المعاني: ١٧٠/١٥، إحياء التراث العربي).

صحة الإيمان، ثم قال: فلو قال شخصٌ: أؤمن برسالة محمدٍ صلى الله تعالى عليه وسلم إلى جميع الخلق لكن لاأدري، هل هو من البشر أو من الملائكة أو من الجن؟ أولا أدري هل هومن العرب أو العجم؟ فلاشك في كفره؟ لتكذيبه القرآن، وجحده ماتلقته قرون الإسلام خلفاً عن سلفٍ، وصار معلوماً بالضرورة عند الخاص والعوام، ولا أعلم في ذلك خلافاً، فلو كان غبياً لايعرف ذلك وجب تعليمه إياه، فإن جحده بعدذلك حكمنابكفره"(١).

"شیخ ولی الدین عراقی سے سوال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کو بشر اور عرب ماننا صحتِ ایمان کے لئے شرط ہے یا یہ فرض کفایہ ہے؟ علامہ عراقی نے جواب دیا: یہ اعتقاد صحتِ ایمان کے لئے شرط ہے، اگر کوئی شخص کہے کہ میں یہ مانتا ہوں کہ آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کی رسالت عام ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم بشر، فرشتہ یا جن تھے یا یہ کہا کہ میں نہیں جانتا کہ آپ عربی تھے یا عجمی؟ تو اس شخص کے کفر میں کوئی شک نہیں، کیونکہ اس نے قرآن پاک کی تکذیب کی ہے اور اس عقیدے کا انکار کیا جو ہر خاص وعام کے علم میں ہے اور ابتداء سے چلا آرہا ہے، اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ البتہ اگر کوئی کم سمجھ ہو تو اسے اس عقیدے کی تعلیم دینا واجب ہے، اگر تعلیم کے بعد بھی وہ اس کا انکار کرے تو ہم اس کے کفر کا حکم دیں گے"۔

علامہ زرقانی رحمہ اللہ بھی "المواہب اللدنیہ" میں یہی بات تحریر کرتے ہیں:

"فإن قلت: هل العلم بكونه صلى الله تعالى عليه وسلم بشراً ومن العرب شرطٌ في صحة الإيمان أوهو من الفروض الكفاية على الأبوين مثلاً فإذا علم أحدهما ولده المميز ذلك سقط طلبٌ عن الآخر؟ أجاب الشيخ ولي الدين أحمد بن عبدالرحيم العراقي أنه شرطٌ في صحة الإيمان، فلو قال شخصٌ: أؤمن برسالة محمدٍ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى جميع الخلق، ولكن لاأدري هل هومن البشر أو من الملائكة أو من الجن؛ أولا أدري هو من العرب أو العجم، فلا شك في كفره؛ لتكذيبه القرآن لقوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾ وقال تعالى: ﴿ولا أقول لكم إني ملك﴾ وجحدِه ماتلقته قرون الإسلام خلفاً عن سلفٍ، وصار معلوماً بالضرورة عند

---

(١) (تفسير روح المعاني: ١١٣/٤، إحياء التراث العربي).

الخاص والعام، ولا أعلم في ذلك خلافاً"(١).

حاصل کلام یہ ہے کہ بشریت کا عقیدہ قرآن کریم سے ثابت اور جمہور امت کا عقیدہ ہے، اس میں شک کرنے والا کافر ہے۔

بریلوی کہتے ہیں کہ ما أنتم إلا بشر مثلنا یہ کافروں نے کہا۔ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کافروں نے کہا، لیکن اگر اُن کی بات غلط ہوتی تو اس کی تردید ہو جاتی ہے۔

علامہ ابوالعز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قرآن کلام اللہ ہے جو یہ کہے کہ قرآن نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول ہے تو وہ کافر ہے کیونکہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے، قرآن بشر کا قول نہیں جب کہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بشر ہیں: "فإن الله قد كفر من جعله قول البشر، ومحمد صلى الله تعالىٰ عليه وسلم بشر"(٢).

**دلیل: ۱٤** - ہمارا جواب دعویٰ یہ تھا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وصفاً نور ہیں اور نور شریعت ونور نبوت لے کر آئے، باقی ذات کے اعتبار سے بشر ہیں۔

﴿قد جاء كم من الله نورٌ وكتابٌ مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [المائدة: ١٥، ١٦].

نور نکرہ ہے اور النور معرفہ کے ساتھ اس کا اعادہ کیا گیا اور نکرہ کا اعادہ جب معرفہ سے کیا جائے تو دونوں میں من كل وجوه عینیت ہوگی، لہٰذا دونوں نور سے مراد نور ہدایت ہوگا۔ کیونکہ اللہ کا نبی لوگوں کو ظلمات اور تاریکیوں سے نکال کر نور کی طرف لے کر جاتا ہے۔ اور یہ نور شریعت اور نور ہدایت ہے۔ اس سے حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے نور مراد نہیں۔ بریلوی کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ تمام قواعد ایجاب کلی حقیقی نہیں ہوتے بلکہ عرفیہ ہوتے ہیں۔ اور آپ کو اہل فن میں سے کسی کا استثناء دکھانا ہوگا کہ یہ قاعدہ اس مقام پر جاری نہیں ہوگا، وگرنہ ہم اس قاعدہ کو یہاں پر چلائیں گے۔ پھر قد جاء كم نورٌ وكتاب مبين میں نور اور کتاب مبین دونوں سے مراد ایک ہے، قرینہ یہ ہے کہ ﴿يهدي به الله﴾ میں ضمیر مفرد کی راجع ہے نہ کہ بهما۔ اگر نور سے محمد اور کتاب سے قرآن مجید مراد ہوتے ہیں تو "هما" کی ضمیر ہوتی نہ کہ "ہ" ضمیر۔

(١) (شرح الزرقاني على المواهب اللدنية: ٨/٣٥٥، عباس أحمد الباز مكة).

(٢) (شرح العقيدة الطحاوية: ٢١٠٣، الجامعة الستارية).

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ واؤ حرف عطف آیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ تو نور کا مصداق اور ہے اور کتاب مبین کا مصداق اور ہے، لہٰذا نور سے مراد محمد اور کتاب مبین سے مراد قرآن مجید ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مغایرت عطفِ تفسیری میں ضروری نہیں اور یہاں پر عطف تفسیری ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: ﴿آلر تلك ايت الكتاب وقرآن مبين﴾. [الحجر: ١].

اب یہاں پر بھی عطف کیا گیا ہے لیکن دونوں سے مراد ایک ہے۔ اور یہاں پر عطف تفسیری ہے، اس لئے عطفِ تفسیری میں مغایرت ضروری نہیں۔ بسا اوقات معطوف، معطوف علیہ میں موجود ہوتا ہے لیکن اُس کو اہمیت اور شان کے لئے علیحدہ ذکر کر دیا جاتا ہے۔ نور کے اندر کتاب مبین موجود تھا اور اس میں داخل تھا لیکن اس کو عظمت شان اور اہمیت کی وجہ سے علیحدہ ذکر کر دیا۔ اسی طرح قرآن میں ہے: ﴿يرفع الله الذين امنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: ١١]، "الذين امنوا" میں علماء داخل اور موجود تھے لیکن ان کی عظمت اور فضیلت کو ظاہر کرنے کے لئے عطف کر کے الگ ذکر کیا۔

**دلیل: ١٥** - ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك﴾ [الأنعام: ٥٠].

ملک (فرشتہ) ہونے کی نفی خود فرما رہے ہیں۔ اب انسان بھی نہیں تو پھر کیا ہوں گے؟

علامہ بوصیری رحمہ اللہ کے "قصیدہ بردہ" کو بریلوی حضرات بڑے شوق سے پڑھتے ہیں، لیکن نہ ماننے کی صفت سے متصف ہیں، علامہ بوصیری فرماتے ہیں:

فمبلغ العلم فيه أنه بشرٌ وأنه خيرُ خلق الله كلهم

"عن سالم مولى النضريين، قال: سمعت أباهريرة رضي الله تعالى عنه يقول: سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: اللهم إنما محمد بشرٌ يغضب كما يغضب البشر"(١).

"جناب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اے اللہ! تو جانتا ہے کہ محمد بھی بشر ہے عام لوگوں کی طرح اسے بھی غصہ آجاتا ہے"۔

ایک اور حدیث میں ہے: "فما حدثتكم عن الله تعالى فهو حقٌ، وماقلتُ فيه من قبل نفسي،

(١) (الشفاء: ٢/٣٥٨، دار الكتب العلمية).

فإنما أنا بشرٌ أخطئ وأصيب".

"جو بات تمہیں اللہ رب العزت کے حوالے سے بتاؤں، وہ تو بلاشبہ حق ہے اور جو بات اپنی طرف سے کہوں تو خوب یاد رکھو میں بھی بشر ہوں کبھی غلطی بھی ہو جاتی ہے"۔

**دلیل: ۱۶**-"إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، وأحسب أنه صادق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعةٌ من النار فليأخذها أو ليترکها"(۱).

"میں بھی بشر ہوں اور میرے پاس مقدمات بھی آتے ہیں، ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی چرب لسانی کی وجہ سے بات کو اس انداز میں پیش کرے کہ میں اسے سچا سمجھ کر اس کے حق میں فیصلہ کروں، اور وہ اس کا مستحق نہ ہو، خوب یاد رکھو اگر اس طرح میں نے فیصلہ کیا تب بھی وہ چیز حلال نہیں ہوگی، لینے والے کی مرضی اسے لے کر اپنے لئے جہنم کا ایندھن بنائے یا اسے مستحق کے حوالے کرے"۔

"انما" حصر کے لئے ہے اور یہاں پر حصر المبتداء فی الخبر ہوا ہے۔ میری ذات صرف بشر ہے باقی اوصاف اور ہیں۔ بشریت میری ذات میں منحصر نہیں بلکہ بشر اور بھی ہیں۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہماری طرح ہیں یہ بھی درست ہے اور ہماری طرح نہیں ہیں، یہ بھی درست ہے۔

محمد بشر لا كالبشر يا قوت حجر لا كالحجر

حدیث کی تشریح میں امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "إنما أنا بشر، معناه التنبيه على حالة البشرية، وأن البشر لايعلمون من الغيب وبواطن الأمور شيئاً إلا أن يطلعهم الله على شيء من ذلك، وأنه يجوز عليه في أمور الأحكام مايجوز عليهم، وأنه يحكم بين الناس بالظاهر. والله يتولى السرائر، فيحكم بالبينة وباليمين ونحو ذلك من أحكام الظاهر مع إمكان كونه في الباطن خلاف ذلك"(۲).

---

(۱) (الصحيح للبخاري، كتاب الأحكام، باب من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه: ۲/۱۰۴۵ و الصحيح لمسلم، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لايغير الباطن: ۲/۷۴، قديمي).

(۲) (الصحيح لمسلم: ۲/۷۴، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لايغير الباطن).

وانہ یجوز علیہ بأمور الأحکام اس کا معنی یہ ہے کہ جو چیزیں احکام کے سلسلے میں دوسروں کے لئے ممکن ہیں نبی کے لئے بھی ممکن ہیں۔ (جس طرح دوسروں سے خطاء ہوسکتی ہے اسی طرح نبی سے بھی ہوسکتی ہے)۔

ابن دقیق العید رحمہ اللہ "احکام الاحکام" میں فرماتے ہیں: "فیہ دلیل علی إجراء الحکم علی الظاهر وإعلام الناس بأن النبی کغیرہ فی ذلك، وإن کان یفترق مع الغیر بإطلاعه علی مایطلعه الله تعالی علیه من الغیوب الباطنة، وذلك فی أمور مخصوصة لافی الأحکام العامة، وعلی هذا یدل قوله علیه السلام: إنما أنا بشر"(١).

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالی فتح الباری میں لکھتے ہیں: "إنما أنا بشر أی کواحد من البشر فی عدم علم الغیب"(٢).

ایک اور جگہ لکھتے ہیں: "اتی به رداً علی من زعم أن من کان رسولاً، فإنه یعلم کل غیب"(٣).

شیخ عبدالحق کی عبارت: "آنحضرت گفت نیستم من مگر آدمی وعارض میشود برمن احکام وعوارض بشریت"(٤).

☆......☆......☆......☆......☆

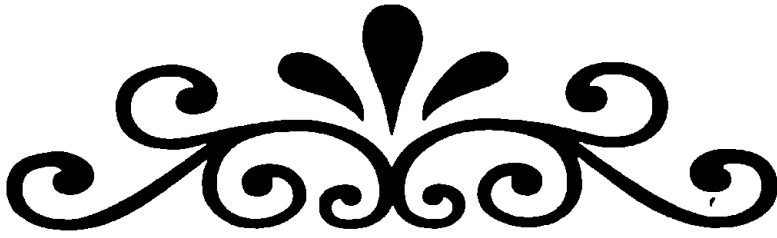


(١) (إحکام الأحکام: ١٦٦/٤، دار الکتب العلمیة).

(٢) (فتح الباری، کتاب الحیل، باب: ٤٢٠/١٢، قدیمی).

(٣) (فتح الباری، کتاب الأحکام، باب من قضی له بحق أخیه فلا یأخذه: ٢١٥/١٣، قدیمی).

(٤) (أشعة اللمعات، باب الأقضیة والشهادات: ٣٢٨/٣، نوریه رضویه سکهر).

عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
منانے کا حکم

# جشنِ مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم

جس دن جناب سرورِ کائنات فخرِ موجودات صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں ظہور پذیر ہوئے اس دن کے بابرکت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور نہ ہی یوم ولادت کے یوم السرور ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ بدیہی بات ہے کہ اگر کسی کے گھر ولادت ہوتی ہے تو وہاں خوشیاں منائی جاتی ہیں، لہٰذا یوم ولادت میں سرور سے کوئی منع نہیں کرتا۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ جس دن ولادت ہوئی ہر سال اسی دن خوشی منانا (جیسے سالگرہ منائی جاتی ہے) جائز ہے یا نہیں ؟ اگر جائز ہے تو اس کے عاملین کا کیا حکم ہے؟ اور جواز کی صورت میں اس کی حدود متعین ہیں یا نہیں؟



## تصحیح عنوان

میلاد اسمِ آلہ کا صیغہ بمعنی موضع الولادت ہے، جب کہ مولد اسمِ ظرف کا صیغہ ہے جس کا معنی زمان ومکانِ ولادت ہے۔ لہٰذا صحیح عنوان مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، جب بریلوی حضرات کی زبان زدِ عام میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہے۔ عنوان کی اس غلطی کی وجہ سے عوام میں مشہور میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہے، اسی لئے بعض مواقع میں دیوبندی حضرات بھی عوام الناس کی فہم کی خاطر میلاد کا عنوان استعمال کرتے ہیں۔

## تاریخِ محفل میلاد

صحابہ، تابعین، تبع تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانے سے چھ سو سال تک فخرِ عالم علیہ السلام کی ولادت، ولادت سے پہلے کے واقعات، ولادت کے بعد کے حالات، شرح صدر، نبوت، احکام وقصص وغیرہ کی تعلیم وتعلّم کا بیان ہوتا رہا جیسا علوم کی درس وتدریس کا ہوتا ہے، نہ اس میں عقدِ مجلس تھا، نہ اطعامِ طعام، نہ کوئی امر جیسا کہ فخر

عالم علیہ السلام کے وقت میں تعلیم ہوتی تھی (۱)۔

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یحتفلون فی شهره مولده صلى الله عليه وسلم بعمل الولائم البديعة المشتملة على الأمور البهجة الرفيعة ، ويتصدقون فی لياليه بأنواع الصدقات ، ويظهرون السرور ، ويزيدون فی المبرات ، ويعتنون بقراءة مولده الكريم (۲).

امام نصیر الدین المبارک الشہیر باب الطباخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إذا أنفق المنفق تلك الليلة ، وجمع جمعاً أطعمهم ما يجوز إطعامه ، وأسمعهم ما يجوز سماعه ، ودفع للمسمع المشوق للآخرة ملبوساً ، كل ذلك سروراً بمولده صلى الله عليه وسلم فجميع ذلك جائزٌ ويثاب فاعله إذ أحسن القصد (۳).

إن كان الاجتماع كما بلغنا عن قراء هذا الزمان من أكل الحشيش واجتماع المردان ، وإبعاد القوال إن كان بلحية ، وإنشاد المشوقات للشهوات الدنيوية وغير ذلك من الخزى والعياذ بالله ، فهذا مجمع آثام (٤).

إذا قصد فاعلها جمع الصالحين ، والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ، وإطعام الطعام للفقراء والمساكين (٥).

إذا أنفق فی هذا اليوم ، وأظهر السرور فرحاً بدخول النبى صلى الله عليه وسلم فی الوجود ، واتخذ السماع الخالى عن اجتماع المردان ، وإنشاد ما يثير نار الشهوة من العشقيات والمشوقات للشهوات الدنيوية كالقد والخد والعين والحاجب ، وإنشاد ما يشوق إلى الآخرة ، ويزهد فی الدنيا فهذا اجتماعٌ حسنٌ (٦).

---

(۱) براہین قاطعہ ، ص : ۱٦۳.

(۲) سبل الهدى والرشاد ، الباب الثالث عشر : ۳٦۲/۱.

(۳) سبل الهدى والرشاد ، الباب الثالث عشر : ۳٦٤-۳٦۲/۱.

(٤) سبل الهدى والرشاد ، الباب الثالث عشر : ۳٦٤/۱.

(٥) سبل الهدى والرشاد ، الباب الثالث عشر : ۳٦٤/۱.

(٦) سبل الهدى والرشاد ، الباب الثالث عشر : ۳٦٤/۱.

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ینبغی أن یقتصر فیہ علی ما یفہم الشکر للہ تعالی من نحو ما تقدم ذکرہ من التلاوة والإطعام والصدقة وإنشاد شیء من المدائح النبویة والزہدیة المحرکة للقلوب إلی فعل الخیرات والعمل للآخرة ، وأما ما یتبع ذلک من السماع واللہو وغیر ذلک فینبغی أن یقال ما کان من ذلک مباحاً بحیث یتعین السرور بذلک الیوم لا بأس بإلحاقہ بہ ، ومہما کان حراماً أو مکروہاً فیمنع ، وکذا ما کان خلافاً للأولی (۱).

## ملک مظفر کی ایجاد کردہ مجلسِ مولود کا حال

چھ سو سال بعد ملک مظفر نے جو محفلِ مولد ایجاد کی اس کا حال یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے دن علما و صلحا کا مجمع ہوتا اور ذکرِ ولادت و معجزات وغیرہ کا بیان کر کے کھانا کھلا کر رخصت کرتا۔ چنانچہ شیخ جلال الدین سیوطی اپنے رسالے حسن المقصد فی عمل المولد میں لکھتے ہیں: "عندی أن أصل عمل المولد الذی ہو اجتماع الناس ، وقراءة ما تیسر من القرآن ، ورواية الأخبار الواردة فی مبدأ أمر النبی علیہ السلام ، وما وقع فی مولدہ من الآیات ، ثم یمد لہم سماط یأکلونہ ، وینصرفون من غیر زیادة علی ذلک من البدع الحسنة." (۲)

اس ایجاد میں اس ذکر کے ساتھ تاریخ کا تعین، اطعامِ طعام کی قید کا اضافہ ہوا اور بظاہر مطلق ذکر کو مقید کیا گیا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ سیوطی کے زمانے تک یہی رہا، بلکہ بعد میں بھی ہوتا رہا (۳)۔

ملک مظفر کے اس مولد میں درج ذیل اشیاء ہوتی تھیں: پانچ ہزار بکری کے بھنے ہوئے سر، دس ہزار مرغیاں، ایک لاکھ پیالے، ایک لاکھ زبدیہ، تیس ہزار حلوے کی پلیٹیں۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ بھی اس محفل کا حال نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: وفیہا جوق المغانی واللعب ...... وقال : قال من حضر المولد مرّة : عددت علی سماطہ مائة فرس قشلمش ، وخمسة آلاف رأس شوی ، وعشر آلاف دجاجة ، ومائة ألف زبدیة ، وثلاثین ألف صحن حلوا . قلت : ما أعتقد وقوع ہذا ، فعشر ذلک کثیرٌ جداً.



---

(۱) سبل الہدی والرشاد، الباب الثالث عشر : ۳٦٦/۱ ، والحاوی للفتاوی : ۱۸۸/۱.

(۲) حسن المقصد ضمن الحاوی للفتاوی : ۱۸۲/۱ .

(۳) براہین قاطعہ ، ص : ۱٦۳.

حاشیے میں تاریخ الاسلام للذھبی کے حوالے سے لکھا ہے: وقال فی تاریخ الإسلام : والعهدة عليه ، فإنه [سبط الجوزی ] خساف مجازف لا يتورع فی مقاله .(۱)

## اب جلوس کا اضافہ ہوا

غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں: بعض شہروں میں عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جلوس کے تقدس کو بالکل پامال کردیا گیا ہے۔ جلوس تنگ راستوں سے گزرتا ہے اور مکانوں کی کھڑکیوں اور بالکونیوں سے لڑکیاں اور عورتیں شرکائے جلوس پر پھول وغیرہ پھینکتی ہیں، اوباش نوجوان فحش حرکتیں کرتے ہیں۔ جلوس میں مختلف گاڑیوں میں فلمی گانوں کی ریکارڈنگ ہوتی ہے اور نوجوان لڑکے فلمی گانوں کی دھنوں پر ناچتے ہیں۔ نماز کے اوقات میں جلوس چلتا رہتا ہے، مساجد کے آگے سے گزرتا ہے اور نماز کا کوئی اہتمام نہیں کیا جاتا۔ اس قسم کے جلوس میلاد النبی کے تقدس پر بدنما داغ ہیں۔ ان کی اگر اصلاح نہ ہو سکے تو ان کو فوراً بند کردینا چاہیے، کیوں کہ ایک امر مستحسن کے نام پر ان محرمات کے ارتکاب کی شریعت میں کوئی اصل نہیں۔(۲)

## مخصوص طور پر میلاد کا اول موجد

أول من أحدث ذلك من الملوك صاحب إربل الملك المظفر أبو سعيد كوكبرى بن زين الدين علی بن بكتكين أحد الملوك الأمجاد والكبراء الأجواد . (۳)

أول من فعل ذلك بالموصل الشيخ عمر بن محمد الملا أحد الصالحين المشهورين ، وبه اقتدى فی ذلك صاحب إربل وغيرهم .(٤)

عبدالسمیع رام پوری صاحب لکھتے ہیں: ربیع الاول میں تخصیص وتعیین کے ساتھ سب سے پہلے یہ عمل عراق

---

(۱) سير أعلام النبلاء ، صاحب إربل : ۲۲/۳۳٦-۳۳۷ . ت الدكتور بشار عواد معروف و ت محيی الدين هلال السرحان . دار المؤيد مؤسسة الرسالة الطبعة الحادية عشر .

(۲) شرح مسلم ، كتاب الصيام : ۳/۱۷۰.

(۳) سبل الهدى والرشاد ،الباب الثالث عشر : ۱/۳٦۲ و الحاوی للفتاوی : ۱/۱۸۲ .

(٤) سبل الهدى والرشاد ،الباب الثالث عشر : ۳٦٦/۲ و الباعث ، الاحتفال بمولد النبی صلی الله عليه وسلم ، ص ۹٦ .

کے شہر موصل میں ہوا۔ وہاں ایک متقی دین دار شیخ عمر جو صلحائے روزگار سے تھے انہوں نے یہ عمل ایجاد کیا۔ اور بادشاہوں میں سب سے پہلے تخصیص وتعیین کے ساتھ مولد شریف بادشاہ ابو سعید مظفر نے کیا۔ اس بادشاہ نے اس فعل میں شیخ عمر مذکور کی پیروی کی اور ہر سال ربیع الاول میں تین لاکھ اشرفی لگا کر بڑی محفل کیا کرتا تھا۔(۱)

## مدعی کون؟

اس مسئلے میں مدعی بریلوی ہیں، کیوں کہ مدعی کی تمام تعریفات ان پر صادق آتی ہے۔

من إذا ترك تُرك اگر وہ اپنے اس دعوی سے باز آجائیں تو ان کو چھوڑ دیا جائے گا اور ان سے مناظرہ نہیں ہوگا۔

الذی یثبت أمراً زائداً فهو المدعی بھی ان پر صادق ہے۔ اسلام میں دو عیدوں کا تصور اتفاقی ہے اور یہ ایک زائد عید عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت کرتے ہیں۔

علاوہ ازیں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل وکمالات، معجزات واحکام کا بیان کرنا ہر وقت، ہر مجلس میں مستحب ومستحسن ہے۔ یہ حضرات زائد بات: خاص مجلس، خاص دن کی زیادتی کرتے ہیں۔

## دعوی بریلویہ

خاص بارہ ربیع الاول کو جشن عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ کا انعقاد تمام قیودات کے ساتھ مستحسن ومستحب ہے۔

## جوابِ دعوی

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر مبارک ہر دم، ہر آن، ہر مجلس میں مستحب، مندوب اور ایمان کی علامت ہے، البتہ مروجہ محفل میلاد اپنی ہیئت وخصوصیات اور قیودات کی وجہ سے بدعت وناجائز ہے۔

## ایک اہم وضاحت

یہ بات ملحوظ رہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں: اصل ذکر مولود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۲- بیان مولد میں مختلف تخصیصات، قیود، خاص ہیئت وغیرہ اور ان دونوں کو کا حکم الگ ہے۔ اصل ذکر مولد کے جواز واستحسان کا کوئی منکر نہیں

(۱) انوارِ ساطعه مع براهين قاطعه، نور چهارم، ص: ١٦٤.

سب اسے مستحسن اور علامتِ ایمان کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے، البتہ قیود، تخصیصات وغیرہ میں کلام ہے۔ ہم انہیں بدعت کہتے ہیں، لہٰذا ان قیود کے ملنے کی وجہ سے مجموعہ مکروہ وبدعت ہو جاتا ہے۔ یعنی مجمع مجلسِ مولود "مروجہ" بدعت ومنکر ہے، لہٰذا استحسانِ مولود کی روایات ہمارے خلاف نہیں کہ ہم ان کا جواب دیں، البتہ ان قیود کے اثبات میں جو دلیل یا شبہہ ہوگا وہ قابلِ التفات ہوگا۔ کیوں کہ اصل ذکر مولود کا کوئی مانع نہیں۔

۲- مجوزین میلاد بعض علما کی عبارات پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے ذکرِ مولود میں بعض مزید چیزوں مثلاً لوگوں کو جمع کرنا اور اطعامِ طعام کرنے کو جائز لکھا۔ لیکن یہ عبارات مروجہ جشن کے جواز کے لئے دلیل نہیں کیوں کہ اس وقت یہ امور مباحہ اتفاقاً سرزد ہوتے تھے اور اباحت کے درجے سے نہیں بڑھتے تھے اور نہ ہی نوبت عوام کے اعتقاد کے فساد تک پہنچی تھی، لہٰذا اس وقت علما نے انکار نہیں کیا، مگر اب وہ بات نہیں رہی، معاملہ الٹ ہو گیا تو یہ سب بدعت ومکروہ بن گیا۔ (۱)

قطع نظر اس کے کہ ہر سال خاص یوم ولادت کو خوشی منانے کے لئے معین کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ جو حضرات کسی حد تک جواز کے قائل ہیں ان کے ہاں بھی یہ ضروری ہے کہ یوم ولادت معین ہو جیسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں، لیکن اس مسئلے میں کثرتِ اختلافات کی بنا پر یہ ممکن نہیں۔ اختلافات کی تفصیل درج ذیل ہے۔

## مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلافات

سب سے پہلے تو اس بات میں اختلاف ہے کہ استقرارِ نطفہ زکیہ کب ہوا؟ اس میں تین قول ہیں: بعض نے رجب کہا، بعض نے ذوالحجہ اور بعض نے جمادی الاولی۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: استقرارِ نطفۂ زکیہ مصطفویہ وابداعِ ذرۂ محمدیہ در صدفِ رحمِ آمنہ در ایامِ حج بر قولِ اصح در اوسط ایامِ تشریق شب جمعہ بود، ازیں جہت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ لیلۃ الجمعہ را افضل تر از لیلۃ القدر داشتہ۔ (۲)

المواہب اللدنیہ میں ہے: وقال سهل بن عبد اللّٰه التستری فيما رواه الخطيب البغدادی الحافظ : لما أراد اللّٰه تعالى خلق محمد صلى اللّٰه عليه وسلم فی بطن آمنة ليلة رجب ، وكانت ليلة

(۱) براهين قاطعه ، ص : ۱۵۷.

(۲) مدارج النبوة ، بابِ اول ، وصل بدانکه استقرارِ نطفهٔ زکیه: ۲/ ۹ .

الجمعة .(۱)

محدث ہند شیخ طاہر پٹنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: و کان بین المولد الشریف وبین موت إسکندر الرومی سنتان ، فإن قیل : روی أن آمنة حملته عشیة عرفة لیلة الجمعة ، وقد اتفقوا أنه بقی فی رحمها تسعة أشهر کاملاً ، فکیف یکون مولده فی ربیع الأول ؟ أجیب بأنهم کانوا یقدّمون ویؤخّرون شهر الحج ، کما قال : ﴿ إِنَّمَا النَّسِیْءُ زِیَادَةٌ﴾ فیمکن أن یکون حجهم کان فی تلك السنة فی جمادی الأخرى ، وقیل : کانت ولادته فی شهر رمضان ، والجمهور علی خلافه .(۲)

## سنِ ولادت میں اختلاف

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کس سال پیدا ہوئے؟ اس میں تقریباً سات قول ہیں:

۱- حضرت ابن عباس اور اکثر علما فرماتے ہیں کہ عام الفیل میں پیدا ہوئے۔

۲- مشہور قول، علامہ سہیلی رحمہ اللہ اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ آپ واقعہ الفیل سے پچاس دن بعد پیدا ہوئے۔

۳- علامہ دمیاطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں واقعہ الفیل سے پچپن دن بعد پیدا ہوئے۔

۴- بعض حضرات نے کہا اس واقعے کے ایک ماہ بعد پیدا ہوئے۔

۵- اس واقعے کے چالیس دن بعد پیدا ہوئے۔

۶- اس واقعے کے دس سال بعد پیدا ہوئے۔

۷- اس واقعے سے پندرہ سال پہلے پیدا ہوئے۔

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ اس اختلاف کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وقد اختلف فی عام ولادته صلی اللّٰه علیه وسلم ، فالأکثرون علی أنه عام الفیل ، وبه قال ابن عباس ، ومن العلماء من حکی الاتفاق علیه ، وقال : کل قول یخالفه فهو وهمٌ . والمشهور : أنه ولد بعد الفیل بخمسین یوماً ، وإلیه ذهب السهیلی فی جماعة . وقیل : بعده بخمسة وخمسین یوماً ، وحکاه الدمیاطی فی آخرین . وقیل :

(۱) المواهب اللدنیة ، آیات حمله ، المقصد الأول : ۶۰/۱.

(۲) مجمع بحار الأنوار : ۷۳۴/۵.

بشهر . وقيل : بأربعين يوماً . وقيل : بعد الفيل بعشر سنين . وقيل : قبل الفيل بخمس عشرة سنة . وقيل غير ذلك . (۱)

## ماہِ ولادت میں اختلاف

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کس مہینے میں پیدا ہوئے؟ اس میں بھی اختلاف ہے اور چھ قول ہیں:

۱- جمہور علما کا قول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ربیع الاول میں پیدا ہوئے۔ علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔

۲- علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اتفاق کا دعوی کرنا محلِ نظر ہے، کیوں کہ ایک قول یہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم صفر میں پیدا ہوئے۔

۳- ایک قول کے مطابق ربیع الثانی میں پیدا ہوئے۔

۴- رجب میں پیدا ہونے کا قول بھی موجود ہے۔

۵- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ایک روایت ہے کہ ماہِ ولادت رمضان ہے، اگر چہ اس روایت کی سند صحیح نہیں۔

۶- پیرانِ پیر شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ جن کے متعلق مجوزین کا دعوی ہے کہ ان کی نظر لوحِ محفوظ پر ہوتی تھی اور قادر و مختار جیسی خدائی صفات سے متصف تھے فرماتے ہیں: قال بعضهم إنما سمي يوم عاشوراء؛ لأن الله تعالى أكرم فيه عشرةً من الأنبياء عليهم السلام بعشر كراماتٍ ...... والعاشرة : ولد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيه . (۲)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: واختلف أيضاً في الشهر الذي ولد فيه ، والمشهور أنه ولد في شهر ربيع الأول ، وهو قول جمهور العلماء ، ونقل ابن الجوزي الاتفاق عليه ، وفيه نظر فقد قيل في صفر ، وقيل في ربيع الآخر ، وقيل في رجب ، ولا يصح ، وقيل في رمضان ، وروي عن ابن عمر بإسناد لا يصح ، وهو موافقٌ لمن قال : إن أمه حملت به في أيام التشريق ، وأغرب من قال : ولد في

(۱) المواهب اللدنية ، المقصد الأول ، آيات حمله : ۷۳/۱ .

(۲) غنية الطالبين ، مجلسٌ في فضائل يوم عاشوراء : ۱۹/۲ .

عاشوراء. (۱)

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: كانت القضايا التي اتفقت أن يؤرخ بها أربعة : مولده ومبعثه وهجرته ووفاته ، فرجح عندهم جعلها من الهجرة ؛ لأن المولد والمبعث لا يخلو واحدٌ منهما من النزاع في تعيين السنة ، وأما وقت الوفاة فأعرضوا عنه لما توقع بذكره من الأسف عليه ، فانحصر في الهجرة .(۲)

## تاریخِ ولادت میں اختلاف

سنِ ولادت اور ماہِ ولادت کی طرح یومِ ولادت بھی اختلاف ہے۔ مشہور قول ربیع الاول کے مطابق ربیع الاول میں پیر کے دن پیدا ہوئے۔ اس دن کیا تاریخ تھی اس کے متعلق سات قول ہیں:

۱- تین ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۲- آٹھ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۳- دس ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۴- بارہ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۵- سترہ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ٦- اٹھارہ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۷- تیئیس ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وكذا اختلف أيضاً في أي يوم من الشهر ، فقيل : إنه غير معين ، إنما ولد يوم الاثنين من ربيع الأول من غير تعيين ، والجمهور على أنه يوم معين منه ، فقيل : لليلتين خلتا منه ، وقيل : لثمان خلت منه ، قال الشيخ قطب الدين القسطلاني : وهو اختيار أكثر أهل الحديث ، ونقل عن ابن عباس وجبير بن مطعم ، وهو اختيار أكثر من له معرفةٌ بهذا الشأن ، واختاره الحميدي وشيخه ابن حزم ، وحكى القضاعي في عيون المعارف إجماع أهل الزيج عليه ، ورواه الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم ، وكان عارفاً بالنسب وأيام العرب ، أخذ ذلك عن أبيه جبير ، وقيل : لعشر ، وقيل لاثنتي عشر ، وعليه عمل أهل مكة في زيارتهم موضع مولده في هذا الوقت ، وقيل : لسبع عشرة ، وقيل : لثمان عشرة ، وقيلَ لثمان بقين منه ، وقيل : إن هذين القولين غير صحيحين عمن حكيا عنه بالكلية . والمشهور أنه ولد يوم الاثنين ثاني عشر شهر ربيع الأول ،



---

(۱) المواهب اللدنية ، آيات حمله : ۱/۷٤ .

(۲) فتح الباری ، كتاب مناقب الأنصار ، باب التاريخ من أين أرخوا التاريخ :۷/۱٤۳-۳٤۲ .

وهو قول ابن إسحاق وغيره ، وإنما كان في شهر ربيع الأول على الصحيح ، ولم يكن في المحرم ، ولا في رجب ، ولا في رمضان ، ولا غيرها من الأشهر ذوات الشرف . (١)

خود بریلویوں کے مقتدا خان صاحب لکھتے ہیں: شرع مطہر میں مشہور بین الجمہور ہونے کے لئے وقعت عظیم ہے اور مشہور عند الجمہور یہی ۱۲/ ربیع الاول ہے اور علم ہیئات وزیجات کے حساب سے روز ولادت شریف ۸/ ربیع الاول ہے کما حققناہ فی فتاوانا...... اگر ہیأت وزیج کا حساب لینا ہے تو تاریخ وفات شریف بھی بارہ نہیں، بلکہ تیرہ ربیع الاول ہے۔(۲)

نطق الہلال بارخ ولاد الحبیب والوصال میں لکھتے ہیں: اگر چہ اکثر محدثین و مؤرخین کا نظریہ یہ ہے کہ ولادت باسعادت آٹھ تاریخ کو ہوئی۔ اہل زیجات کا اسی پر اجماع ہے۔ ابن حزم وحمیدی کا یہی مختار ہے اور ابن عباس وجبیر بن مطعم رضی اللہ تعالی عنہم سے بھی مروی ہے۔ مغلطائی نے قول اول سے آغاز فرمایا اور امام ذہبی نے مزی کی پیروی کرتے ہوئے تہذیب التہذیب میں اسی پر اعتماد کیا اور قیل کے ساتھ مشہور کا حکم لگایا اور دمیاطی نے دس تاریخ کو صحیح قرار دیا۔

میں کہتا ہوں ہم نے حساب لگایا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت اقدس والے سال محرم کا غرۂ وسطیہ (آغاز) جمعرات کے روز پایا تو اس طرح ماہ ولادت کریمہ کا غرۂ وسطیہ بروز اتوار اور غرۂ ہلالیہ بروز پیر ہوا تو اس طرح پیر کے روز ماہ ولادت مبارکہ کی آٹھ تاریخ بنتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل زیجات کا اس پر اجماع ہے۔(۳)

## وقتِ ولادت میں اختلاف

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کس وقت پیدا ہوئے؟ اس میں چار قول ہیں:

۱- علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں حدیث: ذاك يومٌ ولدت فيه سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ دن کے وقت پیدا ہوئے۔

۲- پیر کے دن طلوع فجر کے وقت پیدا ہوئے۔

---

(١) المواهب اللدنية ، آيات حمله : ١/ ٧٤-٧٥ .

(٢) فتاوى رضويه : ٢٦/ ٤٢٧-٤٢٨.

(٣) نطق الهلال في ضمن الفتاوى : ٢٦/ ٤١٢-٤١٣.

۳-طلوع غفر (چاند کی منزلوں میں سے پندرہویں منزل، برج سنبلہ میں تین چھوٹے ستارے) کے وقت پیدا ہوئے۔

۴-رات کے وقت پیدا ہوئے۔(۱)

## مکانِ ولادت میں اختلاف

آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں پیدا ہوئے یا غیرِ مکہ میں؟ اس میں دونوں قول ہیں۔ جمہور مکہ میں پیدائش کے قائل ہیں۔ پھر مکہ میں مکان کی تعیین میں اختلاف ہے۔

سبل الہدیٰ الرشاد میں ان اقوال کو یوں بیان کیا: اختلف هل ولد بمكة أو غيرها ، والصحيح الذى عليه الجمهور هو الأول ، وعليه فاختلف فى مكانه من مكة على أقوال : أحدها : فى الدار التى فى الزقاق المعروف بزقاق المولد فى شعب مشهور بشعب بنى هاشم ، وكانت بيد عقيل ، والثانى : أنه صلى الله عليه وسلم ولد فى شعب بن هاشم حكاه الزبير ، الثالث : أنه ولد صلى الله عليه وسلم بالروم ، الرابع : بعسفان .(۲)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ ان تمام اختلافات کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: واختلف فى عام ولادته ...... واختلف أيضاً فى الشهر الذى ولد فيه ...... وكذا اختلف أيضاً فى أى يوم من الشهر ...... وقيل لثمان خلت منه ، قال الشيخ قطب الدين القسطلانى : وهو اختيار أكثر أهل الحديث ، ونقل عن ابن عباس وجبير بن مطعم ، وهو اختيار من له معرفة معرفةٌ بهذا الشأن ، واختاره الحميدى وشيخه ابن حزم ، وحكى القضاعى فى عيون المعارف إجماع أهل السير عليه ، أورده الزهرى عن محمد بن جبير بن مطعم ، وكان عارفاً بالنسب وأيام العرب ، وقيل : لاثنى عشر ، وهو المشهور ، وعليه أهل مكة فى زيارتهم موضع مولده صلى الله عليه وسلم فى هذا الوقت ، قال الطيبى : اتفقوا على أنه ولد يوم الاثنين ثانى عشر الربيع الأول . انتهى . وفى قوله اتفقوا نظر عرف وجهه مما ذكرنا

(۱) المواهب اللدنية ، آيات حمله : ۱/۷۵-۷۶.

(۲) سبل الهدى والرشاد ، آخر الباب الرابع : ۱/۳۳۸ .

. واختلف أيضاً في الوقت الذي ولد فيه . (۱)

## وفاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کب ہوئی؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وتوفي صلى الله عليه وسلم لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول ...... وذكر رزين عن أبي حاتم شهر ربيع الأول من السنة الحادية عشر ...... وبه جزم سليمان التيمي، وهو أحد الثقاة بأن ابتداء مرضه يوم السبت الثاني والعشرين من صفر ومات يوم الاثنين لليلتين خلتا من ربيع الأول .

کتاب الاکتفاء کے حوالے سے فرماتے ہیں: في ليال بقين من صفر أو في شهر ربيع الأول . (۲)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: توفي يوم الاثنين بلا خلاف نصف النهار الشرعي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة إحدى عشرة من الهجرة . (۳)

مخدوم ہاشم ٹھٹوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: توفي صلى الله عليه وسلم في الثاني عشر من شهر ربيع الأول على القول المشهور ، وكان يوم الاثنين بلا خلاف . (٤)

خان صاحب فتاویٰ رضویہ میں سوال وفات شریف حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ کیا ہے؟ کے جواب میں لکھتے ہیں: قولِ مشہور ومعتمدِ جمہور دوازدہم ربیع الاول شریف ہے۔ (۵)



## ہمارے دلائل

۱- ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾

آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ رب العزت کی اجازت اور دلیلِ شرعی کے بغیر کسی چیز کو دین سمجھنا مذموم ہے اور عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اجازتِ خداوندی اور دلیلِ شرعی کے بغیر دین کی بات سمجھا جاتا ہے۔ لہذا میلاد النبی

---

(۱) ما ثبت بالسنة في أيام السنة ، ص: ۲۷۳ ، كذا في مدارج النبوة : ۲/۹-۱۱ .

(۲) ما ثبت بالسنة ، ص : ۲۸۲.

(۳) ما ثبت بالسنة ، ص : ۲۹۱.

(٤) بذل القوة في حوادث سني النبوة ، ص : ۳۰۲ . لجنة إحياء الأدب السندي .

(۵) فتاوى رضويه : ۲٦/٤١٥.

صلی اللہ علیہ وسلم منانا بدعت ہے کہ خیر القرون سے ثابت نہیں۔(۱)

۲-من أحدث فی أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد. مذکورہ آیت کے ضمن میں جو تقریر ہے وہ یہاں بھی جاری ہوتی ہے۔ نئی چیز سے وہ نئی چیز مراد ہے جس کا سبب قدیم ہو اور اس کے باوجود اس وقت معمول بہ نہ ہوئی ہو، البتہ جس کا سبب جدید ہو اور وہ کسی مامور بہ کے لئے موقوف علیہ بھی ہو تو وہ مامنہ میں داخل ہو کر واجب ہے۔(۲)

۳-مسلم میں حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من الليالى، ولا تختصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام إلا أن يكون فى صوم يصومه أحدكم. حدیث سے معلوم ہوا جو تخصیص منقول نہ ہو وہ منہی عنہ ہے، چونکہ خاص یوم ولادت کو عید منانے کی تخصیص نہ منقول ہے اور نہ عادی ہے، بلکہ اس کو دین کی بات سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے تارک پر ملامت کرتے ہیں اور اسے بددین سمجھتے ہیں۔ اگر تخصیص عادی ہوتی تو ملامت نہ کرتے اور تارک کو بددین جانتے۔ لہذا یہ تخصیص دین میں ہے اور غیر منقول ہے، لہذا یہ تخصیص ناجائز ہے۔ بلکہ جمعہ کی تخصیص سے بڑھ کر ہے کہ جمعے کے دن کے فضائل تو صراحتاً احادیث میں وارد ہیں اور یوم ولادت کی کوئی فضیلت صراحتاً وارد نہیں۔ اگرچہ فی نفسہ یومِ ولادت میں برکت اور فضیلت کے سب ہی مسلمان قائل ہیں۔ (۳)

۴-نسائی میں حدیث ہے: لا تجعلوا قبرى عيدا، وصلّوا علىّ فإن صلاتكم تبلغنى حيث كنتم.

مطلب یہ ہے کہ عید میں جیسے جمع ہوتے ہیں اس طرح میری قبر پر مت جمع ہونا اور عید میں اس طرح جمع ہوتے ہیں کہ اس کی تاریخ متعین ہوتی ہے، نیز اس میں تداعی یعنی اس کا اہتمام ہوتا ہے اور ایک دوسرے کو وہاں جمع ہونے کے لئے بلاتا ہے۔ اس طرح جمع ہونے کی ممانعت ہے۔ جس طرح عیدِ مکانی منہی عنہ ہے اسی طرح عیدِ زمانی بھی منہی عنہ ہوگی۔ حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی یہ عذر کرے کہ وہاں جمع ہو کر درود پڑھیں گے تو اس شبہ کا رد بھی ہے کہ صلاۃ (درود) جس کے بعض افراد مندوب، بعض واجب اور بعض فرض ہیں جب اس کے لئے عید کے طرز

(۱) ميلاد النبى صلى الله عليه وسلم، ص: ۱۲۲.

(۲) ميلاد النبى صلى الله عليه وسلم، ص: ۱۲۲.

(۳) ميلاد النبى صلى الله عليه وسلم، ص: ۱۲۳.

پر جمع ہونا جائز نہیں تو کسی اور غرض مخترع کے لئے جمع ہونا بطریق اولی جائز نہیں۔(۱)

۵-عید کے دن کچھ لڑکیاں کھیل رہی تھیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم موجود تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تشریف لائے اور انہوں نے ان لڑکیوں کو ڈانٹا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: إن لكل قوم عيد ، وهذا عيدنا یعنی اے عمر! انہیں منع مت کرو، ہر قوم کی ایک عید ہوتی ہے اور یہ ہماری عید ہے۔ حدیث میں ان کے کھیلنے کی اباحت کی علت عید ہونا بیان فرمائی۔ یعنی جواز لعب معلول اور عید علت ہے، لہذا اگر شارع کی اجازت کے بغیر عید مقرر کرنا جائز ہو تو ہر روز لعب جائز ہوگا اور تخصیصِ منصوص باطل ہو جائے گی جس سے شارع کے کلام کا الغاء لازم آتا ہے۔(۲)

۶-تمام امت کا کسی امر کے ترک پر متفق ہونا اس کے عدمِ جواز پر اجماع ہے اور فقہائے کرام رحمہم اللہ نے ترکِ فعل سے ترکِ جواز پر بکثرت استدلال کیا ہے۔ مثلاً

صاحب ہدایہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: " يكره أن يتنفل بعد طلوع الفجر بأكثر من ركعتي الفجر؛ لأنه عليه السلام لم يزد عليها مع حرصه على الصلوٰة ."(۳)

قال :" وليس في الكسوف خطبةٌ ؛ لأنه لم ينقل ." (٤)

وقال :" لا يتنفل في المصلى قبل العيد ؛ لأنه عليه السلام لم يفعل مع حرصه على الصلوٰة ."(٥)

وقال :" لا يقلب القوم أرديتهم ؛ لأنه لم ينقل أنه صلى الله عليه وسلم أمرهم بذلك ." (٦)

باب النوافل میں لکھتے ہیں:" وفي الجامع الصغير : لم يذكر الثماني في صلوٰة الليل ، ودليل الكراهة أنه عليه السلام لم يزد على ذلك ، ولو لا الكراهة لزاد تعليماً للجواز ." (٧)

کتاب الحج میں فرماتے ہیں:" من أحرم ، وفي بيته أو في قفصٍ معه صيدٌ فليس عليه أن يرسله .

(۱)ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم ، ص : ١٢٤-١٢٥.

(۲)ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم ، ص : ١٢٦-١٢٧.

(۳)الهداية ، فصلٌ في الأوقات التي تكره فيها الصلاة: (١/٨٤).

(٤)الهداية ، باب الكسوف : (١/١٧٨) .

(٥)الهداية ، باب العيدين : (١/١٨٣).

(٦)الهداية ، باب الاستسقاء : (١/١٨٨) .

(٧)الهداية ، باب النوافل : (١/١٥٣) .

وقال الشافعي : عليه أن يرسله ؛ لأنه متعرضٌ للصيد بإمساكه في منكه ، فصار كما إذا كان في يده ، ولنا أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يحرمون ، وفي بيوتهم صيودٌ ودواجن ، ولم ينقل عنهم إرسالها، وبذلك جرت العادة الفاشية ، وهي من إحدى الحجج ."(۱)

قال العلامة حافظ الدين محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردري : " ويكره الدعاء عند ختم القرآن في رمضان أو بجماعةٍ خارجةٍ ؛ لأنه لم ينقل عن الصحابة ، قال الصفار : ولولا أن أهل البلدة يقولون : تمنعنا من الدعاء لمنعتهم ." (۲)

صحیح البخاری میں ہے:" قال ابن عباس : وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه فأني عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه لا يفعلون ذلك ." (۳)

امام مسلم بن حجاج نیشاپوری عمارہ بن رویبہ سے روایت کرتے ہیں:" أنه رأى بشر بن مروان على المنبر رافعاً يديه، فقال : قبح الله هاتين اليدين ، لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يزيد على أن يقول بيده هكذا ، وأشار بأصبعه المسبحة . (٤)

قال في العالمگيريه:" قراءة الكافرون إلى الآخر مع الجمع مكروهةٌ؛ لأنها بدعةٌ ، لم ينقل ذلك عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم . كذا في المحيط." (٥)

وقال في نصاب الاحتساب في فعل البدع من الطاعات وترك السنن " قراءة الكافرون إلى الآخر مع الجمع مكروهةٌ ؛ لأنها بدعةٌ ، لم ينقل ذلك عن الصحابة والتابعين ، وإن ذكر في الفتاوى . وهكذا الدعاء عند ختم القران في شهر رمضان ، وعند ختم القران بجماعةٍ ؛ لأن هذا لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا عن الصحابة رضي الله عنهم ."(٦)

(۱)الهداية، باب الجنايات: (۳۰٦/۱) .

(۲)الفتاوى البزازية ، اخر كتاب الاستحسان : (٦/٣٨٠) .

(۳)الصحيح للبخاري ، باب الدعوات ، باب ما يكره من السجع في الدعاء : (۹۳۸/۲) .

(٤)الصحيح لمسلم ، كتاب الجمعة ، فصلٌ في إيجاز الخطبة وإطالة الصلاة : (۲۸۷/۱) .

(٥)الفتاوى العالمكيرية ، كتاب الكراهية ، الباب الرابع في الصلاة والتسبيح : (۳۱۷/٥) .

(٦)نصاب الاحتساب، في فعل البدع من الطاعات، ص: ١٧٦ .

لہٰذا چھ سو سالہ اجماعِ ترکِ میلاد پر مجوزین بھی مانتے ہیں اور اصولِ فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ اختلافِ متأخر اتفاقِ متقدم کا رافع نہیں، یعنی جس امر پر تمام امت کا سابق زمانے میں اتفاق ہو چکا اس اتفاق کو بعد والوں کا اختلاف توڑ نہیں سکتا، بلکہ اختلافِ متأخر خود لغو ہو جائے گا۔(۱)

۷-قیاس کی دو قسمیں ہیں: قیاسِ مجتہد، قیاسِ غیر مجتہد۔ غیر مجتہد کا قیاس ان مسائل و واقعات میں معتبر نہیں جو مجتہدین کے زمانے میں پائے گئے۔ میلاد کے بارے میں خود سیوطی کا اقرار ہے کہ قیاس سے ثابت ہے اور یہاں قیاس معتبر نہیں کہ مجتہدین کے زمانے میں داعیہ تھا۔ علاوہ ازیں مجوزین اسے عبادات کے قبیل سے مانتے ہیں اور عبادات میں قیاس معتبر ہی نہیں ہوتا۔ لہٰذا قیاس بھی اس کے عدمِ جواز پر دلیل ہے۔(۲)

شیخ تاج الدین عمر بن علی اللخمی الفاکہانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا أعلم لهذا المولد أصلاً في كتاب ولا سنة، ولا ينقل عمله عن أحد من علماء الأمة الذين هم القدوة في الدين المتمسكون بآثار المتقدمين، بل هو بدعة أحدثها البطالون وشهوة نفس اعتنى بها الأكالون (۳)

## مجوزین کے دلائل

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے میلاد کے جواز میں ایک رسالہ حسن المقصد فی عمل المولد تحریر کیا اور اس میں علامہ فاکہانی کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے عملِ میلاد کے جواز کے دلائل بھی پیش کیے۔ لہٰذا پہلے علامہ سیوطی رحمہ اللہ کے دلائلِ جواز اور ان کے جوابات ذکر کیے جاتے ہیں۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ علامہ فاکہانی کے قول: لا أعلم لهذا المولد أصلاً في كتاب ولا سنة پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: نفي العلم لا يلزم منه نفي الوجود، وقد استخرج له إمام الحفاظ أبو الفضل أحمد بن حجر أصلاً من السنة، واستخرجت له أنا أصلاً ثانياً. (۴)

حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی کے استنباط کردہ اصول پر مفصل بحث شبہات کے ضمن میں آ رہی ہے۔

---

(۱) ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم، ص: ۱۲۷.

(۲) ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم، ص: ۱۲۷-۱۲۸.

(۳) حسن المقصد، ص: ۱۸۳.

(۴) حسن المقصد: ۱/ ۱۸۴.

علامہ فاکہانی رحمہ اللہ کے قول: بل هو بدعة أحدثها البطالون ..... ولا العلماء المتدينون پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: يقال عليه قد تقدم أنه أحدثه ملك عادل عالم، وقصد به التقرب إلى الله تعالى، وحضر عنده فيه العلماء والصلحاء من غير نكير، وارتضاه ابن دحية، وصنف له من أجله كتاباً، فهؤلاء علماء متدينون رضوه وأقروه، ولم ينكروه. (۱)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے عمل میلاد کرنے اور اس میں شرکت کرنے والی اس جماعت کی توثیق فرمائی، اس جماعت کے افراد شخصی طور پر متعین نہیں، لہٰذا ان کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ حقیقتاً ان کی کیا حیثیت اور کیا مقام ہے۔ البتہ دو افراد کی نشان دہی واضح طور پر ہے: ملک اربل اور ابن دحیہ اور یہ دونوں اس عمل کے منتظمین میں سے ہیں، لہٰذا ان دونوں کے حالات ہی سے پوری مجلس کے متعلق اندازہ ہو جائے گا۔

بعض حضرات نے ملک مظفر کو عادل وثقہ بھی کہا، لیکن دوسری طرف اس کے برعکس اقوال بھی موجود ہیں۔

وفیات الاعیان میں ہے: وأما احتفاله بمولد النبي صلى الله عليه وسلم فإن الوصف يقصر عن الإحاطة به ..... ويتقدم مظفر الدين بنصب قباب من الخشب كل قبة أربع أو خمس طبقات، ويعمل مقدار عشرين قبةً أو أكثر منها قبة له، والباقي للأمراء وأعيان دولته لكل واحد قبة، فإذا كان أول صفر زيّنوا تلك القباب بأنواع الزينة الفاخرة المستجملة، وقعد في كل قبة جوق من المغاني وجوق من أرباب الخيال ومن أصحاب الملاهي، ولم يتركوا طبقةً من تلك الطباق في كل قبة حتى رتبوا فيها جوقاً، وتبطل معايش الناس في تلك المدة، وما يبقى لهم شغل إلا التفرج والدوران عليهم ..... فكان مظفر الدين ينزل كل يوم بعد صلاة العصر، ويقف على قبة قبة إلى آخرها، ويسمع غناءهم، ويتفرج على خيالاتهم وما يفعلونه في القباب، ويبيت في الخانقاه ويعمل السماع ..... وكان يعمله سنةً في ثامن الشهر، وسنةً في الثاني عشر لأجل الاختلاف الذي فيه، فإذا كان قبل المولد بيومين، أخرج من الإبل والبقر والغنم شيئاً كثيراً زائداً عن الوصف وزفها بجميع ما عنده من الطبول والمغاني والملاهي، حتى يأتي بها إلى الميدان، ثم يشرعون في نحرها، وينصبون القدور .(۲)

(۱) حسن المقصد: ۱/ ۱۸۹.

(۲) وفيات الأعيان، مظفر الدين صاحب إربل: ۴/ ۱۱۸.

جب صفر کا شروع ہوتا تو وہ ان قبوں کو بیش قیمت اشیاء سے مزین کرتا اور ہر قبے میں مختلف قسم کے گروپ بیٹھ جاتے۔ایک گروپ گانے والوں کا اور ایک گروپ کھیل تماشہ کرنے والوں کا۔ان قبوں میں سے کوئی بھی قبہ خالی نہ رہنے دیتے، بلکہ اس میں انہوں نے گروپ ترتیب دیئے ہوئے تھے اور اس دوران لوگوں کے کام کاج بند ہوتے اور صرف ان قبوں اور خیموں میں جا کر گھومنے پھرنے کے علاوہ کوئی اور کام نہ کرتے......اور جب جشن میلاد میں ایک یا دو دن باقی رہتے تو اونٹ، گائے اور بکریاں وغیرہ کی بہت زیادہ تعداد باہر نکالتے جن کا وصف بیان سے باہر ہے اور جتنے ڈھول اور گانے بجانے اور کھیل تماشے کے آلات اس کے پاس تھے وہ سب ان کے ساتھ لا کر میدان میں لے آتے۔اور جب میلاد کی رات ہوتی تو قلعہ میں نمازِ مغرب کے بعد محفلِ سماع منعقد کرتا۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ويعمل للصوفية سماعاً من الظهر إلى الفجر ، ويرقص بنفسه معهم ...... وكان يصرف على المولد في كل سنة ثلاث مائة ألف دينار .(۱)

علامہ ذہبی بھی اس محفل کا حال نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: وفيها جوق المغاني واللعب ...... وقال : قال من حضر المولد مرّة : عددت على سماطه مائة فرس قشلميش ، وخمسة آلاف رأس شوى ، وعشر آلاف دجاجة ، ومائة ألف زبدية ، وثلاثين ألف صحن حلوا . قلت : ما أعتقد وقوع هذا ، فعشر ذلك كثيرٌ جداً .

حاشیے میں تاریخ الاسلام للذہبی کے حوالے سے لکھا ہے: وقال في تاريخ الإسلام : والعهدة عليه ، فإنه [سبط الجوزي ] خساف مجازف لا يتورع في مقاله . (۲)

## ابن دحیہ کے حالاتِ زندگی

صاحب انوار ساطعہ ابن دحیہ کے بارے میں لکھتے ہیں: اس کے زمانے میں ایک عالم ابو الخطاب تھے جو حضرت دحیہ کلبی صحابی کی نسل اور اولاد میں تھے زرقانی اور دیگر عربی تواریخ میں ان کے متعلق لکھا ہے کہ وہ علمِ حدیث میں بڑے مبصر، پختہ کار تھے۔علمِ نحو ولغت اور تاریخِ عرب میں کامل تھے۔انہوں نے کافی ممالک کا سفر کر کے علم حاصل کیا۔اندلس کے اکثر

---

(۱) البداية والنهاية ، الملك المظفر أبو سعيد كوكبرى ، السنة الثلاثين بعد الستمائة للهجرة : ۱۳/ ۱۶۰.

(۲)سير أعلام النبلاء ، صاحب إربل : ۲۲/۳۳۶-۳۳۷ . ت الدكتور بشار عواد معروف و ت محيي الدين هلال السرحان . دار المؤيد مؤسسة الرسالة الطبعة الحادية عشر .

شہروں، مراکش، افریقہ، دیارِ مصر، ملکِ شام، بدیارِ شرقیہ وغربیہ، عراق، خراسان، ماژندران وغیرہ میں علمِ حدیث حاصل بھی کیا اور دوسروں کو بھی فائدہ پہنچایا۔ پھر انجام کار ۶۰۴ھ میں شہر اربل میں آئے۔ انہوں نے سلطان ابوسعید مظفر کے لئے مولد شریف پر ایک کتاب "التنویر فی مولد السراج المنیر" تصنیف کی، اور خاص خود سلطان کے سامنے اسے پڑھا، سلطان نے انعام میں ایک ہزار اشرفیاں دیں۔ منکرین اس عالم محدث کو مولد شریف پر کتاب لکھنے اور پڑھنے کی وجہ سے دشمن جانتے ہیں اور ان کی برائی لکھتے ہیں، حالانکہ کتب معتبرہ میں ان کی تعریف مندرج ہے۔(۱)

رام پوری صاحب کا یہ کہنا کہ "منکرین اس عالم محدث کو مولد شریف پر کتاب لکھنے اور پڑھنے کی وجہ سے دشمن جانتے ہیں اور ان کی برائی لکھتے ہیں" حقیقت کے خلاف ہے۔ جیسا کہ درج ذیل عبارات سے واضح ہے۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

عمر بن الحسن : متهم في نقله ، مع أنه كان من أوعية العلم دخل فيما لا يعنيه ، من ذلك أنه نسب نفسه ، فقال عمر بن حسن بن علي بن محمد بن فرح بن خلف بن قومس بن مزلال ابن ملال بن أحمد بن بدر بن دحية بن خليفة الكلبي ، فهذا نسبٌ باطلٌ لوجوه: أحدها: أن دحية لم يعقب، الثاني : أن على هؤلاء لوائح البربرية ، وثالثها : بتقدير وجود ذلك قد سقط من آباء ، فلا يمكن أن يكون بينه وبينه عشرة أنفس ......قال الحافظ الضياء : لم يعجبني حاله، كان كثير الوقيعة في الأئمة ، ثم قال : أخبرني إبراهيم السنهوري أن مشايخ المغرب كتبوا له جرحه وتضعيفه ، قال : فرأيت أنا منه غير شيء مما يدل على ذلك .....

وقال قاضي حماة ابن واصل : كان ابن دحية مع فرط معرفته بالحديث وحفظه الكثير متهماً بالمجازفة في النقل ، وبلغ ذلك الملك الكامل ، فأمره أن يعلق شيئًا على كتاب الشهاب ، فعلّق كتاباً تكلم فيه على أحاديثه وأسانيده ، فلما وقف الكامل على ذلك ، قال له بعد أيام: قد ضاع مني ذلك الكتاب ، فعلّق لي مثله ، ففعل فجاء في الكتاب الثاني مناقضة للأول ، فعرف السلطان صحة ما قيل عنه ، وعزله من دار الحديث الكاملية .....وكان يحمق ويتكبر ويكتب ذو النسبين بين دحية والحسين ، فلو صدق في دعواه لكان ذلك رعونة ، كيف وهو متهم في انتسابه إلى دحية الكلبي

---

(۱) [illegible]

وقد كان ولي قضاء دانية ، فأتي بزامر ، فأمر بثقب شدقه وتشويه خلقه ، وأخذ مملوكاً له ، فجبه واستأصل أنثييه وزبّه ، فرفع ذلك إلى المنصور ملك الوقت ، وجاءه النذير ، فاختفى وخرج خائفاً يترقب ، فخرج نحو إفريقة وشرق ثم لم يعد ...... وفي تواليفه أشياء تنقم عليه من تصحيح وتضعيف ، وقال ابن نقطة : كان موصوفاً بالمعرفة والفضل إلا أنه كان يدعي أشياء لا حقيقة لها ، وذكر لي ثقة ـ وهو أبو القاسم بن عبد السلام ـ قال : أقام عندنا ابن دحية ، فكان يقول : أحفظ صحيح مسلم والترمذي ، قال : فأخذت خمسة أحاديث من الترمذي ، وخمسة من المسند ، وخمسة من الموضوعات ، فجعلتها في جزء ، فعرضت حديثاً من الترمذي ، فقال : ليس بصحيح ، وآخر ، فقال : لا أعرفه ، ولم يعرف منها شيئاً .(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قال ابن النجار : رأيت الناس مجتمعين على كذبه وضعفه وادعائه سماع ما لم يسمعه ولقاء من لم يلقه ، وكانت أمارة ذلك عليه لائحة ، وحدثني بعض المصريين قال : قال لي الحافظ أبو الحسن بن المفضل ، وكان من أئمة الدين قال : كنا بحضرة السلطان في مجلس عام ، وهناك بن دحية ، فسألني السلطان عن حديث ، فذكرته له ، فقال لي : من رواه ؟ فلم يحضرني إسناد في الحال ، فانفصلنا فاجتمع بي أبي دحية في الطريق ، فقال لي : ما ضرك لما سألك السلطان عن إسناد ذلك الحديث لم لم تذكر له أيّ إسناد شئت ، فإنه ومن حضر مجلسه لا يعلمون هل هو صحيح أم لا ، وقد كنت ربحت قولك : لا أعلم وتعظم في عينيه وعين الحاضرين ، قال : فعلمت أنه متهاون جرى على الكذب ......

وكان ظاهري المذهب كثير الوقيعة في الأئمة وفي السلف من العلماء خبيث اللسان أحمق شديد الكبر ، قليل النظر في أمور الدين متهاوناً ، وحدثني علي بن الحسن أبو العلاء الأصبهاني وناهيك به جلالة ونبلا قال : لما قدم ابن دحية علينا أصبهان ، نزل على أبي في الخانكاه ، فكان يكرمه ويجله ، فدخل على والدي يوماً ، ومعه سجادة ، فقبّلها ووضعها بين يديه ، وقال صليت على هذه السجادة كذا كذا ألف ركعة ، وختمت القرآن في جوف الكعبة مرات ، فأخذها والدي وقبلها

(۱) ميزان الاعتدال ، عمر بن الحسن : ۵/۳۲۴-۳۲۶.

ووضعها على رأسها وقبلها منه مبتهجاً بها ، فلما كان آخر النهار حضر عندنا رجل من أصحابنا ، فتحدث عندنا إلى أن اتفق أن قال : كان الفقيه المغربي الذي عندكم اليوم في السوق اشترى سجادة حسنة بكذا وكذا ، فأمر والدي بإحضار السجادة ، فقال الرجل : أي والله هذه ، فسكت والدي وسقط ابن دحية من عينه . (۱)

اس محفل کے منتظمین کا حال واضح ہونے کے بعد محفل میں شریک باقی حضرات کے متعلق اندازہ لگانا مشکل نہیں۔

علامہ فاکہانی کے قول ولا مندوباً پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: لأن حقيقة المندوب ما طلبه الشرع ، يقال عليه إن الطلب في المندوب تارةً يكون بالنص وتارةً يكون بالقياس ، وهذا وإن لم يرد فيه نص ففيه القياس على الأصلين . (۲)

مختلف قیاسات سے اس محفل کا ندب ثابت کرنا ہی مختلف فیہ اور محل نزاع ہے، البتہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ کے اس قول سے اتنی بات تو واضح ہوئی کہ مجوزین اپنے مدعا کے اثبات کے لئے جو مختلف آیات واحادیث پیش کرتے ہیں ان کا اس عمل سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا انہیں دلیل کہنا درست نہیں۔

وقوله ولا جائز أن يكون مباحاً ؛ لأن الابتداع في الدين ليس مباحاً بإجماع المسلمين كلامٌ غير مسلم ؛ لأن البدعة لم تنحصر في الحرام والمكروه ، بل قد تكون أيضاً مباحة ومندوبة وواجبة .(۳)

بدعت کی یہ تقسیم خود مختلف فیہ ہے۔ مجدد الفِ ثانی رحمہ اللہ بدعت کی تقسیم کے سخت مخالف ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بدعت صرف اور صرف ضلالت ہی ہے، اس میں حسن کا تصور ہی نہیں، کیونکہ جو چیز اچھی اور قواعدِ شرعیہ کی رو سے جائز ہوگی وہ اپنی اہمیت کے لحاظ سے مباح، مستحب سنت، واجب یا فرض کے درجے میں ہوگی تو اس پر بدعت کے اطلاق کا کیا معنی؟ اور جو چیز قواعدِ شرعیہ کے مطابق نہ ہو تو وہ سراسر بدعت وضلالت ہے۔

---

(۱) لسان الميزان ، عمر بن الحسن :۵/۱٦۳-۱٦۹ .

(۲) حسن المقصد في عمل المولد : ۱۸٤/۱ .

(۳) حسن المقصد في عمل المولد: ۱۸٤/۱ .

فرماتے ہیں: ''مخدوما! عملِ آن سرور علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام بردونوع است: بر سبیل عبادت یا بر طریق عرف وعادت. عملیکہ بر سبیل عبادت بودہ خلاف آن را از بدعتہائے منکرہ می دانم، ودر منعِ آن مبالغہ می نمایم کہ احداث در دین است. وعملیکہ بنا بر عرف وعادت است خلاف آن را بدعت منکرہ نمی دانم، ودر منعِ آن مبالغہ نمی نمایم کہ بدین تعلق ندارد، وجود وعدمِ آن مبنی بر عرف وعادت است، نہ بر دین وملت، چہ عرف بعضے بلاد خلاف عرف بعضے از بلادِ دیگر است.''(۱)

دوسرے مکتوب میں رقم طراز ہیں: ''سنت وبدعت ضد یکدیگر اند، وجودِ یکے مستلزم نفی دیگر یست، پس احیائے یکے مستلزم اماتت دیگرے بود، احیائے سنت موجب اماتتِ بدعت است وبالعکس، پس بدعت را حسنہ گویند یا سیئہ مستلزم رفعِ سنت است.''(۲)

ایک اور مکتوب میں لکھتے ہیں: ''این فقیر در ہیچ بدعتے از ین بدعتہا حسن ونورانیہ مشاہدہ نمی کند، وجز ظلمت وکدورت احساس نمی نماید، اگر فرضاً عملِ مبتدع را امروز بواسطہ ضعفِ بصارت بطراوت ونضارت نبیند، فردا کہ حدید البصر گردند دانند کہ جز خسارت وندامت نتیجہ نداشت

بوقتِ صبح شود ہمچو روز معلومت کہ با کہ باختہ عشق در شب دیجور

......پس معنی حسن وبدعت چہ بود، والیضاً آنچہ از احادیث مفہوم می گردد آنست کہ ہر بدعت رفعِ سنت است. تخصیص بہ بعض ندارد، پس ہر بدعت سیئہ بود.''(۳)

ایک مکتوب میں لکھتے ہیں: ''اما این فقیر درین مسئلہ بایشان موافقت ندارد، وہیچ فردِ بدعت را حسنہ نمی داند، وجز ظلمت وکدورت دران احساس نمی ماند..... علمائے وقت را حضرتِ حق سبحانہ وتعالی توفیق دہد کہ بحسنِ ہیچ بدعت لب نہ کشایند، وباتیانِ ہیچ بدعت فتوی نہ دہند، اگر چہ آن بدعت در نظر شان در رنگ فلق صبح روشن در آید.''(۴)

اسی طرح علامہ ابن تیمیہ، علامہ لکھنوی رحمہما اللہ اور حضراتِ محققین بدعت کو علی الاطلاق سیئہ کہتے ہیں

---

(۱) مکتوباتِ امام ربانی ، دفتر اول ، حصہ چہارم ، مکتوب نمبر: ۲۳۱، ص: (۲۲).

(۲) مکتوباتِ امام ربانی ، دفتر اول ، حصہ چہارم ، مکتوب نمبر: ۲۵۵، ص: (۶۴).

(۳) مکتوباتِ امام ربانی ، دفتر اول ، حصہ سوم، مکتوب نمبر: ۱۸۶، ص: (۷۲-۷۳).

(۴) مکتوباتِ امام ربانی ، دفتر دوم ، حصہ ششم، مکتوب نمبر: ۲۳، ص: (۵۷).

اور بدعت حسنہ کے متعلق جو مثالیں ذکر کی جاتی ہیں انہیں سنت حکمیہ شمار کرتے ہیں۔ لہذا مختلف فیہ بات سے استشہاد کرنا درست نہیں۔

مزید فرماتے ہیں: التحريم إنما جاء من قبل هذه الأشياء المحرمة التي ضمت إليه لا من حيث الاجتماع لإظهار شعائر المولد، بل لو وقع مثل هذه الأمور لصلاة الجمعة مثلاً لكانت قبيحةً شنيعة، ولا يلزم من ذلك ذم أصل الاجتماع لصلاة الجمعة كما هو واضحٌ، وقد رأينا بعض هذه الأمور يقع في ليال من رمضان عند اجتماع الناس لصلاة التراويح، فهل يتصور ذم الاجتماع لصلاة التراويح لأجل هذه الأمور التي قرنت بها؟ كلا بل نقول: أصل الاجتماع لصلاة التراويح سنةٌ وقربةٌ وما ضم إليها من هذه الأمور قبيحٌ وشنيعٌ، وكذلك نقول: أصل الاجتماع لإظهار شعار المولد مندوبٌ وقربةٌ وما ضم إليه من هذه الأمور مذمومٌ وممنوعٌ. (۱)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کسی جائز کام کے ساتھ مکروہات وغیرہ کا لحوق ہو جائے تو ان مکروہات کی وجہ سے وہ کام ناجائز نہیں کہلاتا، جیسے نماز جمعہ اور تراویح کے ساتھ اگر مکروہات خارجیہ لاحق ہوں تو جمعہ وتراویح سے منع نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان مکروہات کی مذمت کی جائے گی۔

اس مسئلے کا حکم علی الاطلاق یہ نہیں جو علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بیان کیا، بلکہ اس میں تفصیل ہے: اگر کسی واجب جیسے جمعہ کی نماز یا تراویح وغیرہ پر عمل پیرا ہونے میں مکروہات وبدعات آڑے آئیں تو ان کی وجہ سے واجب کو نہیں چھوڑا جائے گا، البتہ اگر یہی بات کسی مستحب کے متعلق ہو تو اس مستحب کو چھوڑنا لازم ہے۔ عمل مولود کے مجوزین اگر چہ عملاً اسے واجب سمجھتے ہیں لیکن قولاً اسے واجب نہیں بلکہ مستحب کہتے ہیں اور منکرین اسے بدعت کہتے ہیں۔ تو بقول مجوزین یہ مستحب ہے اور مستحب پر عمل میں منکرات آڑے آئیں تو اس مستحب کا ترک واجب ہوتا ہے۔

قوله: مع أن الشهر الذي ولد فيه إلى آخره جوابه أن يقال أولاً أن ولادته صلى الله عليه وسلم أعظم النعم علينا، ووفاته أعظم المصائب لنا، والشريعة حثت على إظهار شكر النعم، والصبر والسكون والكتم عند المصائب، وقد أمر الشرع بالعقيقة عند الولادة، وهي إظهار شكر وفرح بالمولود، ولم يأمر عند الموت بذبح ولا بغيره، بل نهى عن النياحة وإظهار الحزن فيه بوفاته، وقد قال

(۱) حسن المقصد: ۱/۱۸۵.

ابن رجب في كتاب اللطائف في ذم الرافضة حيث اتخذوا يوم عاشوراء مأتماً لأجل قتل الحسين لم يأمر الله ولا رسوله باتخاذه أيام مصائب الأنبياء وموتهم مأتماً ، فكيف من هو دونهم .(۱)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ علامہ فاکہانی کے قول: ''ربیع الاول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا مہینہ بھی ہے تو اس میں کس طرح خوشی کرتے ہیں'' کے جواب میں فرماتے ہیں بے شک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت ایک عظیم نعمت اور وفات ایک بڑا صدمہ ہے، لیکن شریعت کی تعلیمات یہ ہیں کہ نعمتوں کا شکر ادا کرو اور مصائب کے وقت صبر اور سکون سے کام لو۔ بچے کی ولادت ہو تو شریعت نے ادائے شکر اور اظہار فرح کے لئے عقیقے کا حکم دیا، جب کہ موت کے وقت نہ کسی قسم کے ذبیحے کا حکم دیا اور نہ ہی کسی مخصوص کام کا پابند کیا، بلکہ رونے پیٹنے اور غم کا اظہار کرنے سے منع کیا، لہذا ہم بھی ان تعلیمات پر عمل پیرا ہوتے ہوئے ولادت کی خوشی مناتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ شریعت نے نعمتوں کا شکر کرنے پر ابھارا تو شکر کرنے کا طریقہ بھی بتایا۔ جس نعمت پر جس طرح سلفِ صالحین نے شکر کیا ہم اسی طریقے پر عامل اور اسی کو جائز سمجھتے ہیں۔ اگر مولد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر سال اجتماعی طور پر تداعی کے ساتھ اظہار فرح کا حکم ہوتا تو اس میں اختلاف کی گنجائش ہی نہ ہوتی۔

جن قواعد کو علامہ سیوطی رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں کہ ولادت پر عقیقہ کا حکم ہے اور اس میں بچے کی ولادت کی نعمت کی خوشی ہے اس کا کوئی منکر نہیں۔ لیکن ہر سال ایک معین تاریخ میں اس خوشی کا مخصوص طور پر اعادہ کرنا اور اسے قابلِ ثواب سمجھنا دلیلِ شرعی کا محتاج ہے۔ ورنہ تو سالگرہ کی رسم بھی اسی دلیل سے ثابت ہوتی ہے کہ ہر سال اسی تاریخ میں احباب کو بلا کر کھانا کھلایا جائے اور اللہ رب العزت کا شکر ادا کیا جائے کہ اس نے ہمیں خاص اسی دن اولاد کی نعمت سے سرفراز فرمایا تھا۔

جس طرح شریعت نے ایامِ مصائب الانبیاء کو یومِ حزن نہیں بنایا تو ایامِ ولادتِ انبیاء علیہم السلام کو یومِ اظہار سرور و فرح بھی قرار نہیں دیا کہ اس کی ترغیب دی ہو یا اس پر عمل کیا ہو۔ پیرانِ پیر شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ دس محرم کو یومِ سوگ قرار دینے پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: لو جاز أن يتخذ هذا اليوم مصيبة لاتخذه الصحابة والتابعون رضي الله عنهم ؛ لأنهم أقرب إليه منا وأخص به . لہذا ہم کہتے ہیں: لو جاز أن يتخذ يوم ولادته صلى الله عليه وسلم يوم فرح وسرور لاتخذه الصحابة والتابعون ؛ لأنهم أقرب إليه منا

(۱) حسن المقصد : ۱/۱۸۵ .

واخص به .(١)

علامہ ابن الحاج مالکی رحمہ اللہ نے المدخل میں مولود پر کچھ بحث کی ہے جو درج ذیل ہے: ومن جملة ما أحدثوه من البدع مع اعتقادهم أن ذلك من أكبر العبادات وإظهار الشعائر ما يفعلونه في شهر ربيع الأول من المولد ، وقد احتوى ذلك على بدع محرمات ، كان يجب أن يزاد فيه من العبادات والخير شكراً للمولى على ما أولانا من هذه النعم العظيمة ...... الا ترى أنهم لما خالفوا السنة المطهرة ، وفعلوا المولد لم يقتصروا على فعله ، بل زادوا عليه ما تقدم ذكره من الأباطيل المتعددة ، فالسعيد السعيد من شد يده على امتثال الكتاب والسنة والطريق الموصلة إلى ذلك ، وهي اتباع السلف الماضيين رضوان الله عليهم أجمعين ؛ لأنهم أعلم بالسنة منا ؛ إذ هم أعرف بالمقال ، وأفقه بالحال ، وكذلك الاقتداء بمن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وليحذر من عوائد أهل الوقت ، وممن يفعل العوائد الردئية ، وهذه المفاسد مركبةٌ على فعل المولد إذا عمل بالسماع ، فإن خلا منه وعمل طعاماً فقط ، ونوى به المولد ودعا إليه الأخوان ، وسلم من كل ما تقدم ذكره فهو بدعة بنفس نيته ؛ إذ أن ذلك زيادةٌ في الدين وليس من عمل السلف الماضين ، واتباع السلف أولى ، بل أوجب من أن يزيد نية مخالفة لما كانوا عليه ؛ لأنهم أشد الناس اتباعاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيماً له ولسنته صلى الله عليه وسلم ، ولهم قدم السبق في المبادرة إلى ذلك ، ولم ينقل عن أحد منهم أنه نوى المولد ، ونحن لهم تبعٌ فيسعنا ما وسعهم ، وقد علم أن اتباعهم في المصادر والموارد كما قال الشيخ الإمام أبو طالب المكي رحمه الله في كتابه ، وقد جاء الخبر : لا تقوم الساعة حتى يصير المعروف منكراً ، والمنكر معروفاً . انتهى . وقد وقع ما قاله عليه الصلاة والسلام بسبب ما تقدم ذكره وما سيأتي بعده ؛ لأنهم يعتقدون أنهم في طاعة ، ومن لا يعمل عملهم يرون أنه مقصرٌ بخيلٌ ، فإنا لله وإنا إليه راجعون . (٢)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس عبارت کو اختصاراً نقل کرنے بعد اس پر درج ذیل تبصرہ فرمایا تو حاصل ما

---

(١) غنية الطالبين : ٩٤/٢.

(٢) المدخل : ٢٣٤/٢ - ٢٣٥.

كرامة ربه عز وجل ، وفجعت الأمة فيه ، وأصيبت بمصاب عظيم لا يعدل ذلك غيرها من المصائب أبداً ، فعلى هذا كان يتعين البكاء والحزن الكثير وانفراد كل إنسان بنفسه لما أصيب به لقوله عليه الصلاة والسلام : ليعزى المسلمين في مصائبهم المصيبة بي . انتهى . ...... فانظر في هذا الشهر الكريم والحالة هذه كيف يلعبون فيه ، ويرقصون ، ولا يبكون ولا يحزنون ، ولو فعلوا ذلك لكان أقرب إلى الحال لأجل اقتراف الذنوب والحزن والبكاء من أجل فقد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان ذلك مذهباً للذنوب وممحياً لآثارها ، مع أنهم لو فعلوا ذلك والتزموه لكان أيضاً بدعة ، وإن كان الحزن عليه صلى الله عليه وسلم واجباً على كل مسلم دائماً ، لكن لا يكون على سبيل الاجتماع لذلك والتباكي وإظهار التحزن ، بل ذلك أعني الحزن في القلوب ، فإن دمعت العين فيا حبذا ، وإلا فلا حرج إذا كان القلب عامراً بالحزن والتأسف ، إذ هو المقصود بذلك كله ...... ولو قال قائلٌ : أنا أعمل المولد للفرح والسرور لولادته صلى الله عليه وسلم ثم [illegible] والحزن والبكاء عليه ، فالجواب أنه قد تقدم أن من [illegible]

، فإن ذلك بدعة ، وهذا وهو فعل [illegible]

جملةً في مرة واحدة (١) [illegible]

بعضهم يتورع عن [illegible] برفع الأصوات والهنوك كما علم من عادة القراء في هذا الزمان ، وكذلك [illegible] ، وقد تقدم الدليل على منع ذلك في غير المولد ، وقد تقدم أنه إذا أطعم الإخوان ليس إلا بنية المولد أن ذلك بدعةٌ ، فكيف به هنا فمن باب أحرى المنع منه ...... وبعضهم يتورع عن هذا ، ويعمل المولد بقراءة البخاري وغيره عوضاً عن ذلك ، وهذا وإن كانت قراءة الحديث في نفسها من أكبر القرب والعبادات، وفيها البركة العظيمة والخير الكثير ، لكن إذا فعل ذلك بشرطه اللائق به على الوجه الشرعي كما ينبغي لا بنية المولد ، ألا ترى أن الصلاة من أعظم القرب إلى الله تعالى ، ومع ذلك فلو فعلها إنسانٌ في غير الوقت المشروع لها لكان مذموماً مخالفاً ، فإذا كانت الصلاة بهذه المثابة فما بالك بغيرها . (٢)



---

(١) المدخل : ٣٣٨/٢ .(٢) المدخل : ٢٤٥/٢ .

بحث مولود کے آخر میں فرماتے ہیں: فهذا بعض الكلام على المواسم التي ينسبونها إلى الشرع وليست منه .(١)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: الأعياد شريعةٌ من الشرائع ، فيجب فيها الاتباع لا الابتداع، وللنبي صلى الله عليه وسلم خطب وعهود ووقائع في أيام متعددة مثل يوم بدر وحنين والخندق وفتح مكة ودخوله المدينة ، وخطبٌ متعددة يذكر فيها قواعد الدين، ثم لم يوجب ذلك أن يتخذ مثال تلك الأيام أعياداً ، وإنما يفعل مثل هذا النصارى الذين يتخذون أيام حوادث عيسى عليه السلام أعياداً أو اليهود ، وإنما العيد شريعةٌ ، فما شرعه الله اتبع ، وإلا لم يحدث في الدين ما ليس منه ، وكذلك ما يحدثه بعض الناس إما مضاهاةً للنصارى في ميلاد عيسى عليه السلام وإما محبةً للنبي صلى الله عليه وسلم تعظيماً له ...... مع اختلاف الناس في مولوده ، فإن هذا لم يفعله السلف مع قيام المقتضي له وعدم المانع ، ولو كان هذا خيراً محضاً أو راجحاً لكان السلف رضي الله عنهم أحق به منا ، فإنهم كانوا أشد محبةً لرسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيماً له منا ، وهم على الخير أحرص ، وإنما كمال محبته وتعظيمه في متابعته وطاعته واتباع أمره وإحياء سنته باطناً وظاهراً ونشر ما بعث به والجهاد على ذلك بالقلب واليد واللسان، فإن هذه هي طريقة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان .(٢)

علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جلال الدین سیوطی حسن المقصد میں لکھتے ہیں ولیس فیہ نصٌ ، ولكن فيه قياسٌ على الأصلين. .جب علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ اپنی وسعتِ نظری کے باوجود نص کا انکار کرتے ہیں تو کس کا حوصلہ ہے کہ جواز کی نص نکالے؟ سیوطی کے اس قول سے جس طرح قرآن وحدیث سے نص جواز کا نہ ہونا ثابت ہے اجماع کا انکار بھی لازم ہے، کیوں کہ وہ بھی حجتِ قطعیہ ہے اور خبرِ واحد حدیث سے اقوی واقدم ہے۔ اجماع سے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے ہی تو قیاس جو کہ ظنی ہے کا سہارا پکڑا، ورنہ اجماع کے ہوتے ہوئے قیاس کی کیا ضرورت تھی؟ نیز محلِ اجماع میں قیاس کہاں درست ہے؟ لہٰذا سیوطی نے ان قیود کے جواز کے متعلق ان تینوں

---

(١) المدخل ، قبيل فصل في ذكر بعض مواسم أهل الكتاب : ٢٦١/٢

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ، بدعة عيد مولد النبي صلى الله عليه وسلم ، ص: ٢٤٢-٢٤٣ .

دلائل کے وجود کا صاف انکار کیا۔ اصلین کا حال اس تقریر کے مکمل ہونے کے بعد واضح ہو جائے گا۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے جو اس ہیئت وقیود کے جواز سے متعلق اجماع کے وجود کا انکار کیا وہ اس لئے کہ شرعاً اجماع کی تعریف یہ ہے: اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر واحد على أمر قولي أو فعلي . نور الأنوار . والشرط إجتماع الكل ، وخلاف الواحد مانعٌ كخلاف الأكثر ." منار .

جب خود حدوث کے وقت فاکہانی اور ان کے تابع علما نے اس پر انکار کیا اور اس کا بدعت ہونا ثابت کیا تو اجماع کا وجود کہاں ہو سکتا ہے؟ شرعاً تو ایک فرد کا اختلاف بھی اجماع کے وجود کے لئے مانع ہے، اور پھر ہر زمانے میں علما اختلاف کرتے رہے اور اس کے بدعت ہونے کے مقرر ہے، لہٰذا اجماع کے وجود کا ہرگز دعویٰ نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا شرعاً یہ مسئلہ قیاسی رہا اور ظنی ٹھہر گیا، اجماع شرعی ہرگز ممکن نہیں، نیز اجماع کی سند بھی ضروری ہے على المختار . قال في التوضيح : " وسند الإجماع خبر الواحد والقياس عندنا ، والجمهور على أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سندٍ من دليلٍ أو أمارةٍ ؛ لأن عدم السند يستلزم الخطاء إذا الحكم في الدين بلا دليل خطأً ." انتهى من التلويح .

یہاں سند کے لئے آیت وحدیث تو پہلے سے ہی مرتفع ہیں، اجماع کس چیز پر ہے؟ اگر ان دو اصل پر ہے جن کا استخراج ابن حجر وسیوطی نے کیا تو ممکن تھا مگر نہیں ہوا جیسے پہلے معلوم ہوا کہ کسی زمانے میں سب کا اتفاق نہیں ہوا، نیز وہ دونوں اصل بھی فاسد ہیں، لہٰذا علما نے ان کو قبول نہیں کیا۔ بہر حال اس ہیئت کے جواز پر اجماع کا نہ ہونا ثابت ہو گیا۔(۱)



## بریلویوں کے شبہات

مروجہ محفلِ میلاد کے جواز کے لئے جو باتیں بطورِ دلیل پیش کی جاتی ہیں ان پر دلیل کی تعریف صادق نہیں آتی، اس لئے ان کی تعبیر شبہات سے کی جاتی ہے۔

**شبهه:** حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے بدعت حسنہ کہا فرماتے ہیں: أصل عمل المولد بدعة ، لم تنقل عن أحد من السلف الصالح من القرون الثلاثة ، ولكنها مع ذلك قد اشتملت على محاسن

(۱) براهين قاطعه ، ص : ١٦٤-١٦٥.

وضدھا ، فمن تحری فی عملھا المحاسن ، وتجنب ضدھا کان بدعۃً حسنۃً وإلا فلا . (۱)

جواب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جواب کے آغاز میں خود فرمایا کہ میلاد منانے کا عمل بدعت ہے، کیوں کہ قرونِ ثلاثہ کے سلفِ صالحین سے مروی نہیں۔ لہٰذا میلاد منانے کی مذمت میں یہی بات کافی ہے، کیوں کہ اگر اس میں کوئی خیر و بھلائی ہوتی تو سب سے پہلے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین، حضرات تابعین اور ائمہ مجتہدین اسے اپنا شیوہ بناتے۔

**شبہہ** : حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے صحیحین کی حدیث سے اس کے جواز پر استدلال کیا۔ فرماتے ہیں: وقد ظھر لی تخریجھا علی أصل ثابت وھو ما ثبت فی الصحیحین من أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ ، فوجد الیھود یصومون یوم عاشوراء ، فسألھم ، فقالوا : ھو یومٌ أغرق اللہ فیہ فرعون ، ونجی موسی ، فنحن نصومہ شکراً للہ تعالی (واضح رہے کہ یہ الفاظ حدیث میں نہیں بلکہ حدیث میں: فصامہ موسی شکراً للہ کے الفاظ ہیں).

فرماتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی خاص دن اللہ کی کسی نعمت یا دفعِ نقمت کے شکریے میں شکر کرنا اور ہر سال اسی دن اس شکریے کو دہرانا جائز ہے۔ لہٰذا اچھا ہے کہ جس دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش ہوئی اسی دن یہ محفل منعقد کریں تاکہ قصہ موسی کی مطابقت زیادہ واضح ہو جائے۔ (۲)

جواب: ابنِ حجر رحمہ اللہ نے اپنے جواب میں جو ابتدائی بات کی کہ ”میلاد منانے کا عمل بدعت ہے، کیوں کہ قرونِ ثلاثہ کے سلفِ صالحین سے مروی نہیں“ یہ بات اس استنباط کو رد کرتی ہے، اس لئے کہ یہ نص تو سلفِ صالحین کے دور میں بھی موجود ہے۔ سلف صالحین نے اس نص سے جو چیز نہیں سمجھی اسے بعد والے سمجھ لیں اور وہ مستحسن ہو قابل تسلیم نہیں۔ کیوں کہ خیر کی کوئی بات سلفِ صالحین سے ترک نہیں ہوئی۔ لہٰذا یہ فہم اور اس پر عمل دونوں درست نہیں۔

۲- محفلِ میلاد کو صومِ عاشورا پر قیاس کرنا تکلف ہے، کیوں کہ عبادات کا مبنی توقیف و اتباع پر ہے۔ رائے، استحسان اور ابتداع پر نہیں۔

۳- صوم عاشورا خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب بھی

---

۱ الحاوی للفتاوی : ۱/۱۸۸۔

(۲) الحاوی للفتاوی ، ص : ۱۸۸۔

دی، جب کہ میلاد کی خوشی منانا اور اسے عید بنانا نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب دی۔ اگر اس میں کوئی خیر وفضیلت ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ضرور امت کی راہنمائی فرماتے۔

۴- حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں فینبغی أن یتحری الیوم بعینه حتی یطابق قصة موسی علیه السلام فی یوم عاشوراء۔ اور اس شرط کا لحاظ نہیں کیا جاتا، کیوں کہ پیرانِ پیر کی تحقیق کے مطابق دس محرم اور خان صاحب کی تحقیق آٹھ ربیع الاول ہے اور یہ ممکن بھی نہیں جیسا کہ میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلافات کے عنوان کے تحت تفصیل گزر چکی۔

۵- علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ قیاس بھی درست نہیں۔ اول تو وہی سابق تقریر یہاں بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجودِ وجود کا شکر تو نصِ مطلق سے ثابت ہے، لہذا قیاس لغو ہے اور یہ قیاس اس لئے بھی باطل ہے کہ اس میں نص کے حکم کی تغییر بھی ہے کہ مطلق کو مقید کیا جاتا ہے۔ اس اصل سے ابن حجر نے صرف اس بات کو ثابت کیا کہ ورودِ نعمت والے دن شکر کا اعادہ کرنا جائز ہے۔ اور سوائے اس کے مولود مروجہ کی قیود اس سے ثابت نہیں ہوتیں۔

۵- یہ روزہ حضرت موسیٰ کی نجات کے شکریئے میں نہیں تھا بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت اور اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے کی وجہ سے تھا۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت سے پہلے مکہ میں بھی اس روزے کو رکھتے تھے۔ "عن عائشة كان يوم عاشوراء تصومه قريش فی الجاهلية، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فی الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه – على عادته – وأمر الناس بصيامه، فلما فرض رمضان فی السنة الثانية ترك يوم عاشوراء، فمن شاء صامه، ومن شاء تركه."

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مدینے میں پہلے سال یومِ عاشوراء کا روزہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عادت کے مطابق رکھا کہ قسطلانی نے خود "على عادة" لکھا ہے، اور خود ابنِ حجر عسقلانی بھی شرح بخاری میں اقرار کرتے ہیں۔ نیز لوگوں کو حکم دینا بھی بامر اللہ تعالیٰ تھا، کیوں کہ روزے کی فرضیت حق تعالیٰ کے امر کے بغیر نہیں ہو سکتی، لہذا یہ روزہ اپنی عادت کے مطابق رکھا، مگر فرضیت کا حکم اب زائد ہو گیا۔ پھر دوسرے سال فرضیت منسوخ ہو گئی تو صاف ظاہر ہے کہ یہ روزہ حضرتِ موسیٰ کی نجات کے شکریئے میں نہیں تھا بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت اور اللہ تعالیٰ

کے فرض کرنے کی وجہ سے تھا۔

مزید فرماتے ہیں: اس حدیث میں اول کلام تو یہ ہے کہ یہود کا یہ کہنا:" فنحن نصومہ" : أی اتباعاً لموسی " خود یہود کا روزہ حضرت موسی علیہ السلام کی سنت کے اتباع کی وجہ سے تھا، شکر کے طور پر نہیں تھا، کیوں کہ شکر تو نجات کے دن تھا نیز اللہ رب العزت کی نعمتوں کے دوام کی وجہ سے جو شکر ہر دم رہتا ہے اس سے بحث نہیں تو فخر عالم علیہ السلام کا روزہ بھی شکر کا نہ ہوا، بلکہ حضرت موسی علیہ السلام کی سنت کے اتباع کی وجہ سے ہوا۔

اگر اس بات کو تسلیم کریں کہ یہود کے کہنے کی وجہ سے روزہ رکھا تھا تو یہود دو کام کرتے تھے: ایک روزہ کہ وہ حضرت موسی علیہ السلام کی سنت تھی یا ان پر فرض ہو گیا تھا تو مفروض من اللہ تھا، دوسرے سرور عید لیوم النجاۃ. اس کو خود فخر عالم علیہ السلام نے رد کر دیا تھا۔ چنانچہ مسلم کی حدیث میں تصریح ہے تو اس صورت میں اس سے استدلال صحیح نہیں، کیوں کہ اس میں اعادۂ شکر ہرگز نہیں اور جس فعل میں اعادۂ شکر و سرور ہے اسے شارع نے یہود کی مخالفت کی وجہ سے چھوڑ دیا تھا۔ دوسرے یہ کہ "فصامہ" میں کوئی نص نہیں کہ یہود کے کہنے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا تھا یا حضرت موسی علیہ السلام کی نجات کی وجہ سے رکھا تھا، بلکہ اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ یہود سے سوال و جواب کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا۔

پہلی حدیث خود صاف کہہ رہی ہے کہ بفرض اللہ و علی عادۃ تھا تو یہ احتمال رفع ہو گیا۔ اور أحق بموسی منکم : أی اتباعاً لا سروراً وشکراً کیوں کہ سرور کا امر تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک ہی کر دیا " وعن أبی موسی ، قال : كان يوم عاشوراء يوماً يعظّمه اليهود ، وتتخذونه عيداً ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : صوموه أنتم ." دوسری روایت میں ہے:" خالفوا اليهود "۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہود کی عید کی مخالفت کا حکم فرما چکے کہ روزہ عید کے مخالف ہوتا ہے۔ نیز "أحق بموسی منکم " کا قول بطور الزام تھا کہ تم کس امر میں موسی کے متبع ہو؟ تم تو ہر ہر امر میں اپنی خواہشات کے تابع اور شریعت و موسی کے حکم کے مخالف ہو پھر تمہارا اتباع کا دعوی بے محل ہے، ہاں ہم متبع موسی ہیں تو یہ الزام تھا روزہ رکھنے کی وجہ نہ تھی۔ لہذا یہ روزہ اعادہ شکر و سرور کا نہ ہوا اور نہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا، پھر قیاس کس چیز پر کیا جاتا ہے؟ تعجب ہے کہ ابن حجر جیسا ایسی بات فرمائے۔ اور اگر کوئی اسے تسلیم بھی کرے تو اس سے صرف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کسی

معین دن نفسِ شکر کا اعادہ جائز ہے۔(۱)

**شبہہ** : علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عن أنسٍ أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عقّ عن نفسه بعد النبوة، مع أنه قد ورد أن جده عبد المطلب عقّ عنه فی سابع ولادته، والعقيقة لا تعاد مرّةً ثانيةً، فيجعل ذلك على أن الذی فعله النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم إظهارٌ للشكر على إيجاده اللّٰہ إياه رحمةً للعالمين وتشريعٌ لأمته، كما كان يصلی على نفسه لذلك، فيستحب لنا أيضاً إظهار الشكر بمولده بالاجتماع وإطعام الطعام ونحو ذلك من وجوه القربات وإظهار المسرات. (۲)

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت ملنے کے بعد اپنا عقیقہ کیا۔ حالانکہ آپ کے دادا عبدالمطلب نے آپ کی ولادت مبارکہ کے ساتویں دن آپ کا عقیقہ کیا اور عقیقہ دو بار نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا اسے اس بات حمل کیا جائے گا کہ یہ ذبح اپنے وجودِ پُر وجود کے شکریہ اور تشریع امت کے لئے تھا۔ اور اس پر قیاس کرتے ہوئے ہمارے لئے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کا شکریہ کرنا اجتماع واطعام کے ساتھ مستحب ہوا۔"

جواب: ۱- علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے قیاس کرتے ہوئے اس حدیث سے اس بات کا استخراج کیا کہ شکرِ مالی جائز ہے، کیوں کہ اس میں ذبح کا ذکر ہے۔ کوئی تاریخ اس میں مذکور نہیں اور نہ ہی اجتماع واطعام کا کوئی ذکر ہے۔ لہٰذا شکر کے علاوہ باقی سب قیود ان کے نزدیک بھی اصل بدعت وکراہت اور حرمت وانکار پر باقی ہیں۔(۳)

۲- یہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ سفر السعادات اور اس کی شرح میں شیخ عبدالحق رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "اسنادِ آں ضعیف ہست، وخالی از بعدے ہم نیست۔"(۴) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: كأنه أشار بذلك إلى أن الحديث الذی ورد أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عقّ عن نفسه بعد النبوة لا يثبت، وهو كذلك، فقد



---

(۱) براهين قاطعه، ص: ۱۶۷-۱۶۸۔

(۲) حسن المقصد: ۱/۱۸۸۔

(۳) براهين قاطعه، ص: ۱۶۶۔

(۴) شرح سفر السعادة، فصل در سنن حضرت نبوی در عقیقه، ص: ۳۸۳۔

أخرجه البزار من رواية عبد الله بن المحرر، قال: قال البزار: تفرّد به عبد الله محرر، وهو ضعيف. (١) بعض نے اس کو موضوع بھی کہا ہے، بہرحال ضعیف حدیث موجب عمل نہیں ہوتی، لہذا اس پر قیاس کرنا بھی لائق اعتماد نہیں۔

عبداللہ بن محرر کے بارے میں تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں: قال حمدان الوراق عن أحمد: ترك الناس حديثه، وقال معاوية بن صالح عن ابن معين: ضعيفٌ، وقال عثمان الدارمي عن ابن معين: ليس بثقة، وقال أبو نعيم الفضل بن دكين: ما نصنع بحديثه هو ضعيف، وقال عمرو بن علي وأبو حاتم وعلي بن الجنيد والدارقطني: متروك الحديث، وكذا قال النسائي، وقال مرةً: ليس بثقة، ولا يكتب حديثه، وقال أبو حاتم أيضاً: منكر الحديث، ترك حديثه ابن المبارك، وقال الجوزجاني: هالكٌ، وقال أبو زرعة: ضعيف الحديث، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن المبارك: كنت لو خيّرت أن أدخل الجنة وبين أن ألقى عبد الله بن محرر لاخترت أن ألقاه، ثم أدخل الجنة، فلما رأيته كانت بعرة أحب إليّ منه، وقال ابن حبان: كان من خيار عباد الله إلا أنه كان يكذب ولا يعلم ويقلب الأسانيد ولا يفهم، وقال عبد الرزاق في روايته عن قتادة، عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم عقّ بعد النبوة، وقال عبد الرزاق: إنما تركوه لحال هذا الحديث، وقال ابن عدي: رواياته عن من يروي عنه غير محفوظة. (٢)

۳- علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے عقیقہ کے لغوی وشرعی معنی دونوں کو چھوڑ کر ایک معنی مجازی: دم شکر یہ مراد لیا، لہذا صرف احتمال کی بنا پر بغیر کسی قوی دلیل کے اس سے ندب کے حکم کا ثبوت نہیں ہوسکتا۔

۴- حق تعالیٰ نے فخر عالم علیہ السلام کی بعثت وایجاد کا احسان بندوں پر فرمایا ہے: بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ﴾ الآية [آل عمران: ١٦٤]. اور اس احسان کے شکریے کو بندوں پر واجب کہا: بقوله تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ﴾ الآية [النحل: ١١٤]. اور دیگر آیات سے بھی یہ ثابت ہے۔ جب حق تعالیٰ نے طلب شکر کو مطلق رکھا، کسی وقت وہیئت میں مقید نہیں کیا تو اب کسی وقت وہیئت کی قید

(١) فتح الباري، كتاب العقيقه، باب إماطة الأذى عن الصبي: ٧٤٢/٩.

(٢) تهذيب التهذيب، عبد الله بن محرر: ٣: ٦٣٣-٦٣٤.

اس نص کے لئے مغیر ہوگی تو قیاس بھی باطل ہوا، اور جو محلِ نص میں قیاس ہوا تو بھی لغو ٹھہرا اور حکمِ نص کے خلاف تقیید ہوئی تو بھی باطل ہوگیا۔ البتہ مطلق شکر مطلق اوقات میں فرض منصوص ہے، اس میں کلام ہی نہیں۔ جو کچھ بحث ہے تو قیود و تعیینات میں ہے۔ پھر یاد دلاتا ہوں کہ سوائے افعالِ شکریہ کے باقی قیود اپنے حال پر ہیں کہ اس غیر صحیح سے بھی ان کو کچھ علاقہ نہیں۔

۵- عقیقہ والی اس ضعیف حدیث میں زمانے کی کوئی قید نہیں کہ کس تاریخ و مہینے میں کیا تھا۔ پھر اس سے ماہ ربیع الاول اور تاریخِ ولادت کہ اس ہیئت کا ایک امر منکر ہے بھی ثابت نہیں ہوتی۔ نفسِ ذبح ثابت ہوتا ہے کہ اراقہ دم ہے، نہ صدقہ نہ کچھ، پھر اس سے کوئی قید بھی ثابت نہ ہوئی، نہ اطعامِ طعام نہ سرور باجتماع۔ صرف نسک اراقہ دم ثابت ہے اور بس۔ اور کلام اعادۂ سرور میں ہے شکر میں نہیں، معین تاریخ پر اجتماع و ہیئتِ معینہ میں ہے مطلق شکر میں نہیں۔ لہذا اس سے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا تو اس پر کیا گیا قیاس بھی درست نہیں ہوگا۔

۶- نیز اس ہیئتِ شکریہ پر کسی صحابی اور تابعین سے عمل درآمد نہ ہوا۔ اگر یہ فعل تشریع کے لئے تھا تو ان قرون میں کیوں بالکل متروک ہوا؟ اب چھ سو سال کے بعد اس پر عمل ہوا۔ اولاً تو یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں اصل ہونے کی کچھ حیثیت نہیں۔(۱)

**شبہہ**: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾[آل عمران:۸۱].

علامہ ابن جریر طبری رحمہ اللہ نے تفسیر طبری میں ایک روایت نقل کی ہے: "لم يبعث اللّٰهُ نبيًّا من آدم فمن دونه إلا أخذ عليه العهد في محمد [صلى الله عليه وسلم] لئن بُعِثَ ـ وهو حيٌّ ـ ليؤمِنَنَّ به وَلينصرنَّهُ".

"حضرت آدم علیہ السلام اور ان کے بعد جتنے انبیاء تشریف لائے، ہر ایک سے یہ عہد لیا گیا کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کی حیات میں مبعوث ہوئے تو اس نبی کا فرض ہوگا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے اور ان کی مدد بھی کرے"۔

جواب: مذکورہ روایت میں سیف بن عمر ایک راوی ہیں، جن کے متعلق ابن حبان، حاکم اور ابو حاتم نے واضع

---

(۱) براھین قاطعہ، ص: ۱۶۶-۱۶۷۔

الحدیث، متروک الحدیث کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ تہذیب التہذیب میں ہے: " قال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الأثبات، قال: وقالوا: إنّه يضع الحديث ...... اتُّهِمَ بالزندقة. وقال الحاكم: اتهم بالزندقة، وهو في الرواية ساقطٌ. وقال أبوحاتم: متروك الحديث. (۱)

اگر یہ روایت صحیح اور ثابت بھی ہو تو اس سے میلاد کا کوئی ثبوت نہیں ہوتا، صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ" تمام انبیاء علیہم السلام سے اس بات کا عہد لیا گیا کہ اگر نبی آخر الزمان تمہاری موجودگی میں تشریف لائے تو ان پر ایمان لانا اور ان کی مدد کرنا۔ البتہ اگر یوں ہوتا کہ اگر نبی آخر الزماں اگر تمہارے زمانے میں پیدا ہوں تو ان کی پیدائش کی اس طرح خوشی منانا جس طرح عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کی خوشی مناتے ہیں تب تو ان کا مدعا ثابت ہوتا، لیکن روایت اس طرح نہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت نازل ہوئی، صحابہ کرام نے اسے سُنا، پڑھا اور نہ صرف یاد کیا بلکہ اس کے مفہوم اور مطلب کو بھی سمجھا۔ اگر یہ آیت عید میلاد النبی کی دلیل تھی تو انہوں نے اس آیت پر کیوں عمل نہیں کیا، اور عید میلاد النبی کیوں نہ منائی۔

**شبهه** : ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُّ وَيَوْمَ أَمُوْتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ۳۳].

استدلال اس طرح ہے کہ حضرتِ عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے لئے یہ فقرہ استعمال کیا کہ" جب میں پیدا ہوا تو شیطان کے چھونے سے بچا رہا" اور شیطان کے شر سے بچا رہنا خوشی کی بات ہے، جس کا اظہار وہ ان الفاظ میں کر رہے ہیں۔ ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مرتبے میں حضرتِ عیسیٰ سے برتر ہیں، اس لئے ہمیں بھی ان کی ولادت پر خوشی منانی چاہیے۔

جواب: مذکورہ آیت مروجہ میلاد کے اثبات پر دلالت نہیں کرتی، البتہ یہ ضرور ہے کہ اس سے کرسمس ڈے منانے کا جواز ثابت ہو سکتا ہے۔ کیا بریلوی حضرات اس آیت کے پیش نظر کرسمس ڈے مناتے ہیں یا عام مسلمانوں کو منانے کا حکم دیتے ہیں؟ عید میلاد النبی کا جواز اس آیت سے یوں ہو سکتا ہے کہ اسے کرسمس ڈے پر قیاس کیا جائے۔ تو کیا وجہ ہے کہ اصل مقیس علیہ کو چھوڑ کر فرع مقیس پر عمل کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر اس آیت سے جشنِ میلاد النبی ثابت کرتے ہیں تو اسی سے جشن وفات بھی ثابت ہوتا ہے۔ اب کیا وجہ ہے کہ جشن میلاد تو مناتے ہیں، لیکن جشن وفات نہیں مناتے۔ نیز اگر یہ آیت اس معنی پر دلالت کرتی تو کیا وجہ ہے کہ صحابہ کرام، تابعین ائمہ مجتہدین، محدثین

(۱) تهذيب التهذيب، سيف بن عمر: ۲۹۶/٤.

ومفسرین میں سے کسی نے اس بات کی وضاحت نہیں کی۔ کیا ان حضرات کو اجتہاد و استنباط کا طریقہ نہیں آتا تھا یا انہوں نے قرآنی حکم سے انحراف کیا یا کوئی اور مانع تھا جس کی وجہ سے وہ اس بابرکت عبادت سے محروم رہے؟

**شبہہ:** ﴿وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ اپنے رب کی نعمت کو بیان کرو۔ اور بخاری شریف: ۲/۵۶۶ میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کی نعمت ہیں۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر مقدس اور بیان از روئے قرآن مطلوب ومحبوب ہے۔

جواب: یہ آیت بھی میلاد النبی کی دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ نعمت میں ولادت کی تخصیص نہیں۔ اگر ولادت کی تخصیص ہوتی تو یہ حکم براہ راست نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو اور آپ کی جمعیت میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو خطاب ہے، تو چاہیے تھا کہ حضور اکرم صلی صحابۂ کرام کو جشنِ ولادت کا حکم نافذ کرتے۔ اس آیت میں صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہے کہ آپ اپنے رب کی نعمتوں کو بیان کریں۔

**شبہہ:** کہتے ہیں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد پر خوشی کرنا شرعاً مطلوب ہے، کیوں کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوْا﴾ اللہ رب العزت نے رحمت اور نبی کی آمد پر خوشی کا حکم دیا اور نبی سے بڑھ کر کون سے رحمت ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدسہ کے ظہور پر جتنی بھی خوشی منائی جائے کم ہے۔ اسے ناجائز قرار دینا انہیں لوگوں کا کام ہے جو ظہور ذات محمدی سے خوش نہیں۔

جواب: آیتِ مقدسہ سے محفلِ میلاد کے جواز پر استدلال تحریف اور فہمِ سلف کے خلاف ہے۔ علامہ شاطبی رحمہ اللہ موافقات میں ایک تفسیر پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسيرٌ للقرآن يماثله أو يقاربه، ولو كان عندهم معروفاً لنقل؛ لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة، ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشريعة منهم.(۱)

علم شرعی مطلوب وغیر مطلوب کے بیان میں فرماتے ہیں: كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدل على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسناً شرعاً، ولو كان مستحسناً

(۱) الموافقات، القسم الرابع كتاب الادلة الشرعية، فصلٌ ومن المنقول عن سهل، ص: ۷۰۹.

شرعاً لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين .(۱)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة ؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ، ثم يفهم هؤلاء ! فعمل الأولين كيف كان مصادماً لمقتضى هذا المفهوم ومعارضاً له ، ولو كان ترك العمل ، فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالفٌ لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ ، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلالة ، فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر ، وهو الهدى ، وليس ثم إلا صوابٌ أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطاء ، وهذا كاف ..... وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة يحملونهما مذاهبهم ، ويغبرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء ، ولذلك أمثلة كثيرة .

منها استدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : ﴿ فِيْ أَيِّ صُوْرَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ ، واستدلال كل من اخترع بدعةً أو استحسن محدثةً لم تكن في السلف الصالح بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم : ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناع ، وسائر ما ذكره الأصوليون في أصل المصالح المرسلة ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ، إذ المتقدمون من السلف الصالح كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدلّ على أن تلك الأدلة لم تتضمّن هذه المعاني المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أن هؤلاء في استدلالاهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة . (۲)

(۱) الموافقات ، القسم الأول ، المقدمة السابعة ، ص : ۳٦ .

(۲) الموافقات ، القسم الرابع ، كتاب الأدلة الشرعية النظر الأول في كليات الأدلة على الجملة ، ص: ۵۰۹-۵۱۰.

۲- فضل اللہ اور رحمۃ اللہ جس پر خوش ہونے کا حکم دیا اس سے مراد نصیحت آنے، شفا و ہدایت اور رحمت آنے کی طرف اشارہ ہے، اور اسی پر خوش ہونے کا حکم ہے۔ کسی مفسر نے ولادتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اس میں شامل نہیں کیا۔ ابن کثیر رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: أی بهذا الذی جاء هم من الله من الهدی ودين الحق فليفرحوا (۱).

علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قال أبو سعيد الخدری وابن عباس رضی الله عنهما : فضل الله القرآن ورحمته الإسلام ، وعنهما أيضاً : فضل الله القرآن ورحمته أن جعلكم من أهله ، وعن الحسن والضحاك ومجاهد وقتادة : فضل الله الإيمان ورحمته القرآن .(۲)

اگر مان لیں کہ فضل ورحمت کی طرف اشارہ ہے تب بھی یہ مدعا ثابت نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اس فضل ورحمت کا تعلق تو نبی اسی نصیحت آنے سے ہے ولادت سے نہیں۔

اگر فضل ورحمت کو عام کیا جائے تو بھی ولادت کی تخصیص بے معنی ہے، بلکہ ہر ایک فضل ورحمت پر جشن منانا چاہیے۔ علاوہ ازیں "فَلْيَفْرَحُوا" کے معنی ہیں خوش ہو جاؤ۔ اور خوش ہونا دل سے متعلق ہے جو طبعی کیفیت ہے، ، کسی خوشی والے واقعے کے وقت پیدا ہوتی ہے نہ خوشی مناتے وقت، جس کا تعلق جشن منانے سے ہے، لہذا فَلْيَفْرَحُو کے معنی ہیں انہیں اس سے خوش ہونا چاہیے۔ نیز اس کے مخاطب عام لوگ ہیں صرف مؤمنین نہیں جیسا کہ اس سے پہلے "يَا أَيُّهَا النَّاسُ " میں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ فَلْيَفْرَحُوا کے معنی جشن منانے یا محض سرور قلبی کے نہیں، بلکہ اس سے التزامی معنی "فليتقبلوه بطيبِ النفس" ہیں یعنی اس کو بطیبِ خاطر قبول کرو، اس صورت میں بنائے استدلال ہی منہدم ہے۔

۳- یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سب سے بڑا فضل ورحمت ہے اور اس پر مسرت کا نام میلاد ہے۔ درست نہیں، کیوں کہ آپ کو نبوت کا ملنا اس سے بڑھ کر فضل ورحمت ہے کہ اسی وجہ سے ولادت کو بھی شرف حاصل ہوا۔ اگر یوں کہیں کہ ولادت کمالاتِ نبوت کے ظہور کا ذریعہ ہے کہ اگر ولادت نہ ہوتی تو یہ کمالات ظاہر نہ ہوتے تو یہ بھی درست نہیں، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ذرائع ہمیشہ مقاصد سے ادنیٰ ہوتے ہیں۔ ورنہ تو آپ کے والد ماجد کی ولادت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے بھی افضل کہنا پڑے گا، کیونکہ آپ کے والد کی ولادت ہی آپ کی

---

(۱) تفسير ابن كثير [يونس : ۵۸] : ۴۹۵/۳.

(۲) الجامع لأحكام القرآن [يونس : ۵۸]: ۵۸/۸.

ولادت کا ذریعہ ہے۔

۴۔شکرِ نعمت کے لئے انعقادِ محفل خود درست نہیں۔ کیوں کہ اللہ رب العزت کی نعمتیں بے شمار ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا﴾ ہر نعمت کے شکرانے میں محفل کا انعقاد مقاصدِ شریعت کے خلاف ہے۔ اگر بڑی نعمتیں مراد ہیں تو اسلام کی نعمت، نزولِ قرآن کی نعمت، ابو البشر حضرت آدم علیہ السلام کے وجود کی نعمت، ان کی دنیا میں تشریف آوری کی نعمت، اکمالِ دین اور اتمامِ نعم کی نعمت، لیلۃ القدر کی نعمت وغیرہ بھی اس قابل ہیں کہ ان کے لئے بھی محفل منعقد کی جائے۔ جب ان بڑی نعمتوں کے شکرانے کے لئے کوئی محفل منعقد نہیں کی جاتی تو یہاں تخصیص؟ مخاطبینِ اولین نے جب اس طرح خوشی اور محفل کا انعقاد نہیں کیا تو باقی حضرات کے لئے ہرگز اجازت نہیں۔

علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بخاری و مسلم میں ہے کہ ایک یہودی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ اگر یہ آیت: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ﴾ الآية [المائدۃ: ۳]. ہم پر نازل ہوتی تو ہم اس دن کو عید بنا لیتے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہمارے یہاں خود اس دن کو پہلے سے ہی حق تعالیٰ نے عید بنا رکھا ہے۔ جس دن یہ آیت نازل ہوئی اس دن دو عیدیں تھیں: عرفہ اور جمعہ۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حصولِ نعمت کے دن کو یہودی عید بنا لیتے تھے اور یہ ہماری شریعت میں نہیں، کیوں کہ ولادت سے لے کر آخر تک، شرحِ صدر، نبوت، معراج وغیرہا کئی نعمتیں اس امت پر نازل ہوئیں مگر نہ شارع نے کہیں عید بنائی نہ اس کا حکم دیا، نہ کہیں قرونِ ثلاثہ تک کچھ ہوا۔ ایسی حالت میں اگر فخرِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت والے دن عید کی طرح سرور کرنے کے متعلق کوئی یہ کہے کہ اس میں یہود کی مشابہت ہے تو بجا ہے۔ باقی رہا سرورِ ولادت تو وہ ہر دم لازمِ ایمان ہے۔ اگر اس کا اظہار مشروع طریقے سے کسی وقت بھی ہو اس کو کوئی منع نہیں کرتا، ہاں بدعت کی طرح بے شک ممنوع ہے۔ لہٰذا مؤلف کے سب قیاس برہم ہوئے، صرف بے مغز دعویٰ باقی ہے اور بس۔(۱)

**شبہہ:** ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِاَيّٰمِ اللّٰهِ﴾ [ابراهيم: ۵]. اور ان کو یاد دلا دے بڑے بڑے مشہور اور قابلِ یادگار واقعات۔ استدلال اس طرح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کا دن عظیم المرتبت ہے، اس کی یاد دلانا مسلمانوں کے لئے ضروری ہوا۔

---

(۱) براهين قاطعه، ص: ۱۸۶-۱۸۷۔

جواب: یہ حکم حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیا گیا تھا، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس حکم کے بعد بنی اسرائیل کو اپنی ولادت کا دن یاد دلایا اور ان کو اس دن جشن منانے کی ہدایت کی، یا ان کو حضرت ابراہیم، حضرت نوح علیہم السلام کی ولادت کے دن یاد دلائے یا ان پر جشن منانے کی تعلیم دی؟ ہرگز نہیں، بلکہ اصل میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنی قوم کو وہ واقعات سنائیے جو نافرمان قوموں کو پیش آئے، اور ان کو نافرمانی سے روکئے اور اطاعت پر آمادہ کیجئے۔

**شبہہ**: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾[الم نشرح: ٤]. اور آپ کی خاطر ہم نے آپ کے ذکر کو بلند کیا۔ کہتے ہیں کہ جب اللہ پاک نبی کے ذکر کو بلند فرمائیں تو ہمارا بھی فرض بنتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کریں۔

جواب: یہ بات تو مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کا ذکر بلند کیا ہے کہ اکثر مواقع میں اپنے نام کے ساتھ آپ کے نام کا بھی ذکر ہے مثلاً اذان، التحیات، دعا، بیانِ اطاعت وغیرہ میں۔ مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ ذکر بلند کرنے کی آڑ میں جو چاہیں کریں۔ صحابۂ کرام، تابعین، تبع تابعین، ائمہ مجتہدین وغیرہ سب نے اس آیت کو بار بار پڑھا، لیکن اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر بلند کرنے کا خیال کسی کو بھی نہیں آیا۔

٢- علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سچ ہے کہ فخرِ عالم علیہ السلام کا ایسا بلند مرتبہ ہے کہ کسی کا نہیں ہوا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جس قدر تعریف کریں تھوڑی ہے، مگر اس ذکر مبارک کے لئے پاک مکان، پاکیزہ ہیئت، الواثِ بدعات و منکرات سے اسے صاف کرنا، فساق و مبتدعین کے حاضر ہونے سے اسے منزہ رکھنا بھی رفعتِ شانِ ذکر کے لئے لائق و واجب ہے۔ لہذا اصحاب المعراج کی رفعتِ شان کے متعلق اس آیت سے بداہتاً ظاہر ہے کہ اس میں کسی غیر مشروع کا تکدر نہ ہو۔ اس سے سب قیود مروجہ۔ کہ حق تعالیٰ کے امر کے خلاف ہیں نیز صاحبِ ذکرِ رفیع کے امر اور رضا کے بھی خلاف ہیں ۔ کو اس ذکر کے ساتھ ضم کرنے کی ممانعت واضح ہوگئی۔

لہذا یہ آیت مانعینِ ہیئت مجلس کی پہلی دلیل ہے، لہذا جو لوگ اس ذکر میں ان امورِ مبتدعہ منکرہ کو ملاتے ہیں جن میں اختلاف ہے وہ اس آیت کے حکم کے خلاف اس ذکر کی پستی اور ذلت کرنے والے ہوئے اور حق تعالیٰ کے حکم کی ضد پر عامل بنے۔(١)

علامہ شامی رحمہ اللہ مروجہ مولود کے متعلق فرماتے ہیں: ردالمحتار میں مولود مروجہ کے متعلق لکھا ہے: " وأقبح

(١) براهين قاطعه، ص: ١٥٤.

منہ النذر بقراءۃ المولد فی المنائر مع اشتمالہ علی الغناء واللعب وإیھاب ثواب ذلك إلی حضرۃ المصطفی صلی اللہ علیہ وسلم." (۱)

**شبهه:** ﴿وَالضُّحٰى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجٰى﴾[الضحی:۱،۲]. یعنی اے پیغمبر! ہم کو چاشت کے وقت کی قسم اور رات کی قسم جب سب چیزوں کو ڈھانک لے۔ کہتے ہیں کہ علماء نے ضحیٰ سے روزِ ولادت رسول اور وَاللَّیل سے شبِ ولادتِ رسول مراد لی ہے۔

جواب: ضحیٰ کے معنی روزِ ولادتِ رسول اور لیل کے معنی شبِ ولادتِ رسول نہ لغت میں ہیں نہ عرف میں۔ اگر اسے استعارہ قرار دیں تو بھی درست نہیں۔ علی سبیل التنزل استعارہ مان لیں تو استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے۔ اور معنی مجازی مراد لینے کے شرط ہے کہ معنی حقیقی متعذر، متعسر یا مجہور ہوں، اور یہ شرط بھی ہے کہ معنی مجازی مراد لینے کے لئے کوئی قرینہ صارفہ موجود ہو۔ اور یہاں یہ شرائط نہیں پائی جاتیں۔ بالفرض اگر مان بھی لیں کہ یہی معنی مراد ہیں تب بھی مدعا کا اثبات نہیں ہوسکتا، کیونکہ پھر معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے روز اور شبِ ولادتِ رسول کی قسم کھائی ہے۔ تو اس سے کس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جشنِ میلاد منانا جائز ہے۔ قرآن میں تو اللہ تعالیٰ نے ہر والد و مولود کی قسم کھائی ہے: وَوَالِدٍ وَّمَا وَلَدَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِيْ كَبَدٍ. بلکہ چاند، سورج، رات، دن، ہوا، زیتون اور فرشتوں کی قسم بھی کھائی ہے۔ کیا ان سب کا جشن منانا جائز ہوگا؟

**شبهه:** قال عروۃ: ثُوَیبۃ مولاۃٌ لأبی لھبٍ، کان أبو لھبٍ أعتقھا، فأرضعتِ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما مات أبو لھب، أُرِیَہٗ بعض أھلہ بشرِّ حِیبَۃٍ، قال لہ: مَاذا...... قال أبو لھبٍ: لم ألق بعدکم غیر.(۲)

"حضرت عروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ثویبہ ابولہب کی باندی تھی جسے اس نے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کی خوشی میں) آزاد کر دیا تھا۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دودھ بھی پلایا۔ ابولہب کے مرنے کے بعد اس کے بعض اہل نے اسے بہت بری حالت میں خواب میں دیکھا اور اس سے پوچھا: مرنے کے بعد کیسا حال رہا؟ ابولہب نے کہا: تم سے جدا ہو کر میں نے کوئی راحت نہیں پائی سوائے اس

(۱) رد المحتار، قبیل باب الاعتکاف، مطلبٌ فی النذر الذی یقع للأموات من أکثر العوام: ۲/ ٤٤۰.

(۲) بخاری، کتاب النکاح، باب وأمھاتکم اللاتی أرضعنکم: ۲/ ۷٦٤.

کے کہ میں تھوڑا سا سیراب کیا جاتا ہوں۔ اس لئے کہ میں نے (حضور کی پیدائش کی خوشی میں) ثوبیہ کو آزاد کیا تھا"۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ شمس الدین جزری کی کتاب عرف التعریف بالمولد الشریف سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: قد رئي أبو لهب بعد موته في النوم ، فقيل له : ما حالك ؟ فقال : في النار إلا أنه يخفف عني كل ليلة اثنين ، وأمص بين أصبعي ماء بقدر هذا ، وأشار لرأس أصبعه ، وأن ذلك بإعتاقي لثويبة عند ما بشرتني بولادة النبي صلى الله عليه وسلم وبإرضاعها له ، فإذا كان أبو لهب الكافر الذي نزل القرآن بذمه جوزي في النار بفرحه ليلة مولد النبي صلى الله عليه وسلم ، فما حال المسلم الموحد من أمة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يسر بمولده ، ويبذل ما تصل إليه قدرته في محبته صلى الله عليه وسلم ، لعمري إنما يكون جزاؤه من الله الكريم أن يدخله بفضله جنات النعيم . (۱)

**جواب** : ۱- بخاری شریف میں اس واقعے کا کچھ حصہ مرسلاً مذکور ہے: قال عروة : وثويبة مولاة لأبي لهب ، وكان أبو لهب أعتقها ، فأرضعت النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما مات أبو لهب ، أريه بعض أهله بشر حيبة ، قال له : ما ذا لقيت ؟ قال أبو لهب : لم ألق بعدكم غير أني سقيت في هذه بعتاقتي ثويبة . اس میں واضح طور پر تصریح ہے کہ عذاب کی تخفیف کی وجہ فرحت وخوشی نہیں، بلکہ ایک عملِ خیر اعتاق ہے۔

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وفي هذا الحديث من الفقه أن الكافر بالله قد يعطى عوضاً من أعماله التي يكون مثلها قربةً لأهل الإيمان بالله ، وذلك أن أبا لهب أخبر أنه سقي في النار بعتقه ثويبة في النقرة التي تحت إبهامه ، وكان ذلك تخفيفاً له من العذاب كما جاء أنه يخفف عن أبي طالب العذاب ، ويجعل في ضحضاح من نار يغلي منه دماغه . شرح ابن بطال (۲) علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعتقي : أي بسبب عتاقتي ثويبة (۳).

---

(۱) الحاوي للفتاوي : ۱/۱۸۸ و المواهب اللدنية ، المقصد الأول : ۱/۱۴۷ ، و ما ثبت بالسنة ، ص : ۲۷۴ .

(۲) شرح ابن بطال ، كتاب الرضاع ، باب وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم : ۷/۱۶۰ .

(۳) عمدة القاري ، كتاب النكاح ، باب وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم : ۲۰/۱۳۳ .

۲-خواب کا واقعہ ہے حجت نہیں بن سکتا۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا ینفع الکافر العمل الصالح ، إذ الرؤیا لیست بدلیل . عمدة القاری (۱). حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وعلی تقدیر أن یکون موصولاً فالذی فی الخبر رؤیا منام فلا حجة فیه . فتح الباری و عمدة القاری (۲)

۳-خواب بھی ایسے شخص کی ہے جو خواب دیکھتے وقت اسلام کے شرف سے ممتاز نہیں ہوا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ولعل الذی رآها لم یکن إذ ذاك أسلم بعد ، فلا یحتج به .

۳-خبر مرسل ہے اور مرسِل نے درمیانی واسطہ بیان نہیں کیا، لہٰذا اس میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وأجیب أولاً بأن الخبر مرسلٌ ، أرسله عروة ، ولم یذکر من حدثه به .(۳)

۴-خاص واقعہ ہے عام نہیں کہ اس پر قیاس کیا جائے۔ اگر اسے عام مانیں تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو بھی کافر میلاد منائے مرنے کے بعد اس کے عذاب میں تخفیف ہو۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وعلی تقدیر التسلیم یحتمل أن یکون العمل الصالح والخیر الذی یتعلق لرسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم مخصوصاً کما أن أبا طالب أیضاً ینتفع بتخفیف العذاب . (٤)

مزید فرماتے ہیں: وأجیب ثانیاً علی تقدیر القبول یحتمل أن یکون ما یتعلق بالنبی مخصوصاً من ذلك بدلیل قصة أبی طالب حیث خفف عنه ، فنقل من الغمرات إلی الضحضاح، وقال القرطبی : هذا التخفیف خاص بهذا وبمن ورد النص فیه ، واللّٰه أعلم .(۵)

۵-حضرت ثویبہ کا اس وقت آزاد کرنا بھی اتفاقی نہیں، کیوں کہ حضرات مؤرخین کے بقول ثویبہ کی آزادی

---

(۱) فتح الباری ، کتاب النکاح ،باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۸۱/۹، و عمدة القاری ، کتاب النکاح ،باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۱۳٤/۲۰.

(۲) فتح الباری ، کتاب النکاح ،باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۸۱/۹، و عمدة القاری ، کتاب النکاح ،باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۱۳٤/۲۰.

(۳) فتح الباری ، کتاب النکاح ،باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۸۱/۹، و عمدة القاری ، کتاب النکاح ،باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۱۳٤/۲۰.

(٤) عمدة القاری ، کتاب النکاح ،باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۱۳٤/۲۰.

(۵) عمدة القاری ، کتاب النکاح ،باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۱۳٤/۲۰.

ہجرت کے بعد ہوئی۔ لہٰذا یہ قصہ خود محلِ نظر ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ظاھرہ أن عتقه لها كان قبل إرضاعها ، والذی في السير يخالفه ، وهو أن أبا لهب أعتقها قبل الهجرة ، وذلك بعد الإرضاع بدهر طويل . (۱)

۶- اگر صحیح حدیث بھی ظاہر قرآن کے خلاف ہو تو اس میں تاویل کی جاتی ہے۔ یہ تو مرسل ہے اور ظاہر قرآن کے خلاف ہے اسے کس طرح دلیل بنایا جاسکتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وفي الحديث دلالة على أن الكافر قد ينفعه العمل الصالح في الآخرة ، لكنه مخالف لظاهر القرآن ، قال الله تعالى : وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا ﴾ . (۲)

۷- حضرات محدثین رحمہم اللہ کے سامنے یہ مرسل حدیث موجود ہے۔ اس کے باوجود کسی نے اس سے استدلال کرتے ہوئے محفلِ میلاد کی خوشی منانے کو جائز نہیں کہا۔ کیا یہ بات ان کی سمجھ میں نہیں آئی۔ یا انہوں اس لئے یہ بات بیان نہیں کی کہ اس سے یہ ثابت ہی نہیں۔

۸- اگر درج ذیل باتیں: ۱- ابولہب جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت مبارکہ پر خوش ہوا۔ ۲- ثویبہ نے ابولہب کو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کی خوشخبری دی۔ ۳- ابولہب نے ثویبہ کو ولادتِ مبارکہ کی خوشخبری دینے کی وجہ سے آزاد کیا۔ کسی صحیح حدیث سے ثابت ہو جائیں تو پھر فی الجملہ اس سے استدلال ممکن ہے لیکن صحیح حدیث سے ان کا ثبوت ممکن نہیں۔ [illegible]

شبہہ: کہتے ہیں کہ مسلم میں حدیث ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ آپ پیر کے دن روزہ کیوں رکھتے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ذلك يوم ولدت فيه .الصحيح لمسلم یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے یوم ولادت کو قابلِ تعظیم سمجھتے تھے اور روزہ رکھ کر اس کی تعظیم بجالاتے۔ ہم بھی یوم ولادت میں محفل کر کے تعظیم بجالاتے ہیں۔

جواب: ۱- حدیث میں دو اور باتوں ويوم بعثت أو أنزل فيه عليّ کا اضافہ بھی ہے اور ان کا تقاضا یہ ہے کہ میلاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح کبھی تو زندگی میں ایک مرتبہ بعثتِ نبوی اور نزولِ قرآن کی محفل بھی منعقد کی

(۱) فتح الباری ، کتاب النکاح ، باب وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم : ۹/ ۱۸۱.

(۲) فتح الباری ، کتاب النکاح ، باب وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم : ۹/ ۱۸۰-۱۸۲.

جائے تاکہ ان کا حق بھی ادا ہو۔

۲- حدیث پر عمل کرتے ہوئے شکر ادا کرنا ہے تو عقل ونقل کا تقاضا یہ ہے کہ شکر اسی نوعیت کا ہو جس نوعیت کا شکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا اور وہ روزہ ہے۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اسی چیز کو اختیار فرمایا کرتے تھے جو افضل ہوتی تو افضل روزہ ہے لہذا سنت کی صحیح پیروی اور ترجمانی کرتے ہوئے اس دن روزہ رکھا جائے ،اور کہا جائے اس دن ہمارے سرکار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے، لہذا آپ کی ولادت کی خوشی میں ہم شکرا روزہ رکھتے ہیں۔ جب کہ عاشقانِ رسول کا حال یہ ہے کہ اس دن وہ کھانے کھاتے ہیں جو پورے سال انہیں میسر نہیں ہوتے۔

۳- آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو ہر پیر کو تعظیم بجالائیں اور روزہ رکھیں اور عاشقانِ رسول صرف سال میں ایک مرتبہ جشن منائیں؟!! اگر حدیث سے جشن کا اثبات ہوتا ہے تو پھر ہر پیر کے دن محفلِ میلاد منعقد کرنی چاہیے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سال میں اڑتالیس بار تعظیم بجالائیں اور آپ صرف ایک خاص دن ۱۲/ ربیع الاول کو جشن منائیں جو مختلف دنوں میں آتا ہے۔ یہ شرع میں اپنی رائے سے دخل اندازی ہے۔

۴- جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیر کے دن کو روزے کے لئے خاص نہیں کیا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیر اور جمعرات دونوں دن روزہ رکھتے تھے اور وجہ یہ بیان کی: تعرض الأعمال يوم الإثنين والخميس فأحب أن يعرض عملي وأنا صائم. (۱)

۵- ادائے شکر میں روزے سے بڑھ کر محفل منعقد کرنا اور اس میں طرح طرح کے تکلفات کرنا زیادت فی الدین ہے جو ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.﴾ کی وجہ سے جائز نہیں۔ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. روزے سے بڑھ کر باقی لوازمات کا التزام کرنا اسی طرح ہے جیسے کوئی مغرب کی سنتیں دو کے بجائے تین یا چار رکعات پڑھے اور کہے کہ دو رکعات تو حدیث سے ثابت ہیں اور باقی اضافہ میں نے مزید ثواب حاصل کرنے کے لئے کیا ہے۔

۶- یہ بات واضح ہے کہ خوشی کے دن روزہ رکھنا جائز نہیں۔ عید کے دنوں میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیوں کہ وہ خوشی کے دن ہیں۔ اگر یہ خوشی اور عید کا دن ہوتا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اس میں روزہ نہ رکھتے، بلکہ

---

(۱) سنن الترمذی، کتاب الصوم، باب ما جاء في صوم يوم الإثنين: ۱۵۷/٦.

روزہ رکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کیا کہ اس دن کو عید کا دن مت بنانا۔ جس طرح یہود دس محرم کو عید مناتے تھے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باقاعدہ روزہ رکھنے کی ترغیب دی اور فرمایا کہ روزہ رکھا کر عید میں ان کی مخالفت کرو۔

جس طرح پنج وقتہ نماز کے اوقات پر قیاس کرتے ہوئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فی الجملہ نماز ثابت ہے، لہذا پانچ کے بجائے چھ یا سات وقت جماعت کرائی جائے یا رمضان کے روزے کے پیشِ نظر یہ نہیں کہا جاسکتا فی الجملہ روزے کی فرضیت ثابت ہے لہذا اگر کسی اور مہینے میں بھی بطور فرض روزے رکھے جائیں تو جائز ہے یا حج کی وجہ سے یہ کہا جائے کہ فی الجملہ حج ثابت ہے، لہذا سال میں ایک اور حج کا اضافہ کیا جائے۔ کیوں کہ شرعی مقادیر صرف شارع کے بیان سے ثابت ہیں۔ ان میں از خود زیادتی، تخصیص و تعیین ناجائز و بدعت ہے۔ اسی طرح یہاں بھی تخصیص و تعیین بدعت و ناجائز ہے۔

**شبہہ**: علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إذا كان أهل الصليب اتخذوا ليلة مولد نبيهم عيداً فأهل الإسلام أولى بالتكريم وأجدر .

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ جشنِ عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم منانے میں نصاری کا تشبہ پایا جاتا ہے اور یہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لدخلتموه کی رو سے جائز نہیں، کیوں کہ ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: من تشبه بقوم فهو منهم . اور صاحب البحر وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ اہلِ کتاب کی مشابہت جائز نہیں۔ لہذا علامہ سخاوی رحمہ اللہ کا یہ قول اور اس کی بنا پر جشن منانا قطعاً درست نہیں۔

۲- جب نصوص اور مجتہدین کے اقوال سے بوجہ تقیید و تعیین ان امور کا بدعتِ سیئہ ہونا ثابت ہوگیا تو ان کے مقابلے میں ملا علی قاری یا کسی کا قول قابلِ قبول نہیں، سب فضول ہے۔(۱)

۳- نصاری نے چھٹی ہجری سے میلادِ عیسی علیہ السلام منانے کا آغاز نہیں کیا، بلکہ وہ تو شروع سے یہ دن مناتے چلے آرہے ہیں۔ حضرات صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، ائمۂ مجتہدین سب کے زمانے میں یہ ہوتا رہا۔ نصاری انتہائی شان و شوکت سے اپنے نبی کا جنم دن مناتے رہے۔ ان میں سے کسی کے ذہن میں یہ خیال نہ گزرا کہ ہم

(۱) براهين قاطعه ، ص : ۱٦۲ .

بھی جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حق ادا کریں تا کہ اسلام اور اہلِ اسلام کی شوکت ظاہر ہو؟!

علامہ اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سبب داعی اس کا قدیم ہے، خواہ وہ فرح ہو یا اظہار شوکتِ اسلام ہو کہ وہ بھی قدیم ہے۔ بہر حال ان میں سے جو بھی سبب ہو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ سبب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ وخیر القرون کے زمانے میں بھی موجود تھا اور وہ حضرات قرآن وحدیث کو خوب سمجھنے والے تھے اور ایسا سمجھتے تھے کہ اس کو دیکھ کر اب اجتہاد کو جائز نہیں رکھا گیا۔ پس جب مسلم ہو چکا کہ وہ کتاب وسنت کو ہم سے زیادہ سمجھنے والے تھے اور یہ سبب بھی اس وقت موجود تھے، یعنی اظہار فرح اور شوکتِ اسلام کی اس وقت بھی ضرورت تھی، بلکہ اس وقت سے زیادہ ضرورت تھی، مگر ان حضرات نے اس پر عمل نہیں کیا۔ پس معلوم ہوا کہ کسی کلیہ میں داخل کرنا اس کا صحیح نہیں اور یہ بالکل امر مستحدث اور جدید ہے کہ جس کی کچھ اصل نہیں اور بدعت کی حقیقت یہی ہے کہ غیرِ دین کو دین سمجھ کر کیا جائے اور اس کو یہ لوگ دین سمجھتے ہیں۔ پس یہ بدعت واجب الترک ہے۔(۱)

## میلاد منانا بدعت ہے

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عمل المولد الشريف لم ينقل عن أحد من السلف الصالح في القرون الثلاثة الفاضلة، وإنما حدث بعد.(۲)

امام ظہیر الدین جعفر التزمنتی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: هذا الفعل لم يقع في الصدر الأول من السلف الصالح مع تعظيمهم وحبهم له إعظاماً ومحبة لا يبلغ جمعنا الواحد منهم ولا ذرةً منه...... ولا خير فيما لم يعمله السلف الصالح، فقد قال صلى الله عليه وسلم: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها. (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: أصل عمل المولد بدعةٌ لم تنقل عن أحد من السلف الصالح من القرون الثلاثة. (٤)

---

(۱) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۲.

(۲) سبل الهدى والرشاد، الباب الثالث عشر في أقوال العلماء في عمل المولد: ۱/۳٦۲.

(۳) سبل الهدى والرشاد، الباب الثالث عشر في أقوال العلماء في عمل المولد: ۱/۳٦٤.

(٤) سبل الهدى، الباب الثالث عشر في أقوال العلماء في عمل المولد: ۱/۳٦٦.

علامہ فاکہانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا أعلم لهذا المولد أصلاً فی کتاب ولا سنة، ولا ینقل عمله عن أحد من علماء الأمة الذین هم القدوة فی الدین المتمسکون بآثار الصالحین المتقدمین، بل هو بدعة أحدثها البطالون، وشهوة نفس اعتنی بها الأکالون. مزید فرماتے ہیں کہ احکام پانچ ہیں: واجب، مندوب، مباح، مکروہ، حرام۔

واجب تو بالاجماع نہیں۔ اسی طرح مندوب بھی نہیں، کیوں کہ مندوب اسے کہتے ہیں جو شرعاً مطلوب ہو اور اس کے تارک کی مذمت نہ کی جائے۔ عمل میلاد کی نہ شرع نے ترغیب دی اور نہ ہی صحابہ، تابعین اور متدین علما کے فعل سے ثابت ہے۔ اسے مباح بھی نہیں کہا جاسکتا، کیوں کہ بالاجماع یہ بات ثابت ہے کہ دین میں نئی بات نکالنا مباح نہیں۔ لہذا لازمی طور پر مکروہ یا حرام ہے۔(۱)

امام ابوعمرو بن علاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا یزال الناس بخیر ما تعجب من العجب! هذا مع أن الشهر الذی ولد فیه صلی الله علیه وسلم۔ وهو ربیع الأول۔ هو بعینه الشهر الذی توفی فیه، فلیس الفرح بأولی من الحزن فیه. (۲)

علامہ ابن حجر ہیتمی رحمہ اللہ سے سوال پوچھا گیا الموالد والأذکار التی یفعلها کثیر من الناس فی هذا الزمان هل هی سنة أم فضیلة أم بدعة؟ فإن قلتم: إنها فضیلة، فهل ورد فی فضلها أثر عن السلف أو شیء من الأخبار؟

جواب میں فرماتے ہیں: الموالد والأذکار التی تفعل عندنا أکثرها مشتمل علی خیر کصدقة وذکر وصلاة وسلام علی رسول الله صلی الله علیه وسلم ومدحه، وعلی شر بل شرور لو لم یکن منها إلا رؤیة النساء للرجال الأجانب، وبعضها لیس فیها شر لکنه قلیل نادر، ولا شك أن القسم الأول ممنوع للقاعدة المشهورة المقررة: أن درء المفاسد مقدم علی جلب المصالح، فمن علم وقوع شیء من الشر فیما یفعله من ذلك فهو عاص آثم، وبفرض أنه عمل فی ذلك خیراً فربما خیره لا یساوی شره، ألا تری أن الشارع صلی الله علیه وسلم اکتفی من الخیر بما تیسر، وفطم عن

---

(۱) سبل الهدی والرشاد، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد: ۳۶۸/۱.

(۲) سبل الهدی، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد: ۳۶۹/۱.

جميع أنواع الشر ، حيث قال : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، فتأمله تعلم ما قررته من أن الشر وإن قلّ لا يرخص في شيء منه ، والخير يكتفى منه بما تيسر . (١)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: ونظير ذلك فعل كثير عند مولده صلى الله عليه وسلم ووضع أمه له من القيام ، وهو أيضاً بدعةٌ لم يرد فيه شيءٌ ، على أن الناس إنما يفعلون ذلك تعظيماً له صلى الله عليه وسلم ، فالعوام معذورون لذلك بخلاف الخواص . (٢)

قاضی شہاب الدین دولت آبادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وما يفعله الجهال على رأس كل حول في شهر ربيع الأول ليس بشيء ، ويقومون عند ذكر مولده صلى الله عليه وسلم ، ويزعمون أن روحه صلى الله عليه وسلم يجيء ، فزعمهم باطلٌ ، بل هذا الاعتقاد شركٌ ، وقد منع الأئمة الأربعة مثل هذا . (٣)

قاضی نصیر الدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وقد أحدث بعض جهال المشايخ أموراً كثيرةً لا نجد لها أثراً في كتاب ولا في سنة ، منها القيام عند ذكر ولادة سيد الأنام عليه التحية والسلام . (٤)

علامہ شنقیطی رحمہ اللہ اضواء البیان میں آیت ﴿أفلا يتدبّرُونَ القُرْآنَ أم عَلَى قُلُوبٍ أقفَالُهَا﴾ کے ضمن میں مجوزین میلاد کی آراء نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فهذا الكلام الذي يقتضي قبح صوم يوم المولد وجعله كيوم العيد من غير استناد إلى كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا قول أحد من أصحابه ولا من تابعيه ، ولم يقل به أحدٌ من الأئمة الأربعة ولا من فقهاء الأمصار المعروفين الذي أدخله بعض المتأخرين في مذهب مالك ، ومالك بريء منه براءة الشمس من اللمس ، ولم يجر على أصول مذهبه ؛ لأن علة تحريم صوم يوم العيد والفطر عنده أن الله تعالى يكلّف عباده في كل سنة عبادتين عظيمتين ، والأمر بهما عام لكل من يستطيعهما ...... فإلحاق يوم المولد بيوم العيد إلحاقٌ



(١) الفتاوى الحديثية ، مطلبُ الاجتماع للموالد والأذكار ، ص : ٢٠٢ .

(٢) الفتاوى الحديثية ، مطلب في أن القيام في أثناء مولده الشريف بدعة ، ص : ١١٢ .

(٣) تحفة القضاة بحواله فتاوى مولانا شمس الحق عظيم آبادى ، سوال : ٣٢ ، ص : ١٦٦ .

(٤) طريقة السلف بحواله فتاوى مولانا شمس الحق عظيم آبادى ، سوال : ٣٢ ، ص : ١٦٦ – ١٦٧ .

وغیرہ مقامات آمدے قیام می کردند، چہ زمانِ نبوت افضل تر از زمان ولادت بود، علاوہ ازیں قیام وقت ذکر ولادت ہم مطلقاً معمول بہ نیست، بلکہ مقید است بآنکہ مجلسے باشد کہ آں را مجلسِ مولود نامند، ولوازمات وہیئت مجلس درآں مرعی وملحوظ باشند آں وقت قیام ضروری است والا لا، مثلاً واعظ بر منبر نشستہ در مجلسِ وعظ ذکر ولادت شریف بیان کند، کسی را از سامعین خیالِ قیام ہم بخاطر نخواہد گذشت، چہ جائے قیام؟ پس ہویدا است کہ قیام بنابر اعظامِ خیر الانام نیست، بلکہ از شعار ولوازمِ مجلس است فقط۔

واہتمام مجلس زائد تر از اہتمام نماز جماعت، بلکہ نماز جماعت را، وبعض ایشان نفسِ صلوٰۃ را ہم گذارند، لیکن حضور مجلس مذکور را واجب تر از نماز دانند، ایں ہمہ خواہش ہائے نفسانیہ سرزدمی شود الا ماشاء اللہ. وحضور صبیان ونسوان وفساق وتارک صوم وصلوٰۃ وتماشا گاہ از کثرتِ قنادیل وغیرہ آلاتِ روشنی وفروش نفیسہ وگلدستہ ہائے عجیبہ ساختن وتلاش خوانندہ خوش آواز گو امردِ حسین باشد وغزلہا واشعار بسرود ونغمہ خواندن این چنیں مجالس در زمانِ صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین گاہے یافتہ نہ شدہ حاشا وکلا، بلکہ بر چنیں مجالس صادق می آید ﴿ اَلَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا دِيْنَهُمْ لَعِباً وَّ لَهْواً وَّ غَرَّتْهُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا﴾ [الأعراف : ۵۱] نعوذ باللّٰہ من شرور أنفسنا ومن سیات أعمالنا، اللھم اجعلنا من التوابین ومن المتطھرین الذین لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون بحرمة النبی الممجد والہ الأمجد بیدك الخیر، وکنت علی کل شيء قدیرٌ، اللھم أرنا الحق حقاً والباطل باطلاً . امین . حررہ احمد علی سہارن پوری.(۱)

## علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا فتوی

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے محفلِ میلاد کے متعلق جو فتوی وہ درج ذیل ہے۔

سوال: مجلسِ مولود میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے ذکر کے وقت تعظیماً کھڑا ہونے کا جو رواج اس وقت ہو رہا ہے اس کھڑا ہونے کو واجب سمجھنا درست ہے یا نہیں؟ اگر واجب نہیں تو واجب کا فتوی دینے والا گناہ گار ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کس درجے کا؟

**الجواب**: اس وقت کھڑا ہونا قرونِ ثلاثہ میں کہیں ثابت نہیں۔ جنابِ فخر عالم علیہ السلام کی سیر اور حالات کا ان قرون میں بطریقِ وعظ وتدریس مذاکرہ وتحدیث بار بار ہوتا تھا، مگر کسی روایت میں ثابت نہیں کہ ولادت

---

(۱) براھین قاطعہ، ص: ۱۴۹-۱۵۰.

کے ذکر کے وقت کوئی کھڑا ہوا ہو یا کہیں فخر عالم علیہ السلام نے اس کا استحباب یا کچھ ادب کسی طرح ارشاد فرمایا ہو۔ یہ بات کہ خود جناب فخر عالم علیہ الصلاۃ والسلام کے لئے کوئی کھڑا ہو خارج بحث ہے، اس کو اس پر قیاس کرنا محض جہالت ہے۔

کلام اس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے ذکر کے وقت جیسا کہ سفہائے زمانہ کا معمول ہے کہیں ثابت ہو تو یہ ہرگز ثابت نہیں ہوسکتا۔ اولاً تو یہی دلیل اس کے بدعت اور غیر اصل ہونے کے لئے کافی ہے، اور جب اس پر اس قدر غلو ہے کہ عوام جہال اس کو واجب جاننے لگیں اور تارک پر ملامت کریں تو خواہ مخواہ منکر اور بدعت سیئہ ہو جائے گا۔ یہ ایک امر محدث ہے، اگر کسی امر ثابت جائز کو بھی عوام واجب سمجھنے لگیں تو وہ بھی ناجائز منکر ہو جاتا ہے۔

عن عبد الله بن مسعودٍ رضی الله تعالی عنه :" لا يجعل أحدكم للشيطان شيئًا من صلوته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه ، لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ينصرف عن يساره . متفقٌ عليه. "

وقال على القارى فى شرح المشكوة فى شرح هذا الحديث : " من أصر على أمرٍ مندوبٍ وجعله عزماً ، ولم يعمل بالرخصة فقد أصاب منه الشيطان من الإضلال ، فكيف من أصر على بدعةٍ او منكرٍ . "

فتاوی عالمگیریہ میں ہے:" وما يفعل عقيب الصلوة مكروهٌ ؛ لأن الجهال يعتقدونها سنةً أو واجبةً ، و كلُّ مباحٍ يؤدى إليه فمكروهٌ . "

اولاً تو یہی ثابت ہوا کہ اس قیام کا ثبوت کہیں احادیث یا آثار صحابہ سے قولاً و تقریراً و فعلاً ہرگز نہیں ہوسکتا تو یہ امر محدث ہے۔ ثانیاً اگر فرضاً کچھ ہو بھی جائے تو واجب، سنت مستحب تو کسی طرح نہیں ہوسکتا، کیوں کہ واجب وہ عمل ہے کہ نص قطعی الثبوت ظنی الدلالت سے ثابت ہو یا ظنی الدلالت قطعی الثبوت سے ثابت ہو اور یہاں قیام کے باب میں کوئی نص ہی نہیں، نہ قوی نہ ضعیف۔ اور سنت اس حکم کو کہتے ہیں کہ اس پر آپ علیہ السلام یا خلفائے راشدین کی مواظبت ثابت ہو، جب قیام کے باب میں کچھ ثبوت ہی نہیں اور ایک بار بھی اس کا فعل نہیں تو سنت کیا مندوب و مستحب بھی نہیں ہوسکتا۔

جماعت صلوٰۃ باشد، وپس وپیش طوم ومذموم شرعی دانند، دریں وقت لازم است کہ ایں مستحب را ترک کند، وبجائے آن بدیگر وظیفۂ مستحبہ وعملی از اعمال شرعیہ مندوبہ مثل صلوٰۃ وسلام بر نبی علیہ السلام وتسبیح وتقدیس وتہلیل وغیرہ از نوافل صلوٰۃ وصوم واذکار بخلوت مشغول شدند۔

چنانچہ در حدیث صحیحین وغیرہ از عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ از اجلۂ صحابہ وملازم صحبت وخدمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در حضر وسفر وپیشوائے قرائے صحابہ کبار اند ودر مذہب حنفیہ استدلال بقول وفعل اوشاں اکثر مرویست : " لا يجعل أحدكم للشيطان شيئًا من صلوته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه ، لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ينصرف عن يساره . " متفقٌ عليه. أورده في المشكوة في باب الدعاء في التشهد .

قال صاحب المجمع، ص: (٢٤٤) :" واستنبط منه أن المندوب ينقلب مكروهاً إذا خيف أن يرفع عن رتبته."

قال الطيبي شارح المشكوة في شرح الحديث المذكور : أن من أصر على أمرٍ مندوبٍ وجعله عزماً ، ولم يعمل بالرخصة فقد أصاب منه الشيطان من الإضلال، فكيف من أصر على بدعةٍ او منكرٍ."

یعنی فعل مستحب را واجب دانستن بدعت سیئہ است، واگر از بجا آوردن مستحب در عقیدۂ عوام وجوب متصور گردد ترک آں مستحب است، وایں ہمہ در صورتیکہ کدام تقیید غیر مشروعہ یعنی قید یکہ از طرف شارع مقید بآں نباشد زائد کردہ نہ شود، واگر زائد کردہ شود یعنی مطلق را مقید کردہ آید یا مقید را مطلق کنند باچیز یکہ بالائے حدیکہ در شرع ثابت نہ گشتہ افزوں نمایند گو زیادت فی نفسہ مستحب باشد یا مباح این ہمہ از بدعت است، چنانچہ در مشکوٰۃ فی باب العطاس آوردہ:" عن نافع : أن رجلاً عطس إلى جنب ابن عمر، قال : الحمدلله والسلام على رسول الله، قال ابن عمر: وأنا أقول : الحمد لله والسلام على رسول الله، وليس هكذا علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، علمنا أن نقول: الحمدلله على كل حالٍ .رواه الترمذي ."

پس کلمہ " والسلام على رسول الله " مجملہ مستحبات مقصودہ واعمال فاضلہ ہست، لیکن چونکہ باوظیفہ عطس زائد کرد، عبداللہ بن عمر برآں انکار کرد، پس انعقاد مجلس میلاد بایں ہیئت کذائیہ متعارفہ اعنی حاضر آوردن شیرینی،

وارتکابِ تکلفات از فرش وبساط چراغ وقنادیل وغیرہ آلاتِ روشنی زائد علی الحاجت، واجتماعِ صغار وکبار، بلکہ زنان وامارد، وخواندن اشعار بسرود وتغنی، وروایت ہائے بے اصل موضوعہ، ومبالغہ در جہرِ وقتِ خواندنِ صلوٰۃ وتسلیم، وتداعی بر کس وناکس بلباس ہائے غیر مشروعہ وریش ہائے محلوقہ، وبایں ہمہ منکرات آن را مجلس رسول نام نہادن، بلکہ محفل نزول روح پرفتوح حضرت علیہ السلام پنداشتن مشابہت حرکات ناشائستہ رفضہ فسقہ کہ تمثال روضہ وقبہ حضرت حسنین رضی اللہ تعالیٰ عنہما ساختن، وآنرا مہبط ارواح امامین مرحومین تصور کردن، وزیارت تعزیہ را از زیارتِ حضرت حسنین قرار دادن، ومثل مرثیہ خوانان جوابی وسلامی مقرر نمودن مستبعد از طریقہ سنتِ سنیہ است وبکیدِ شیطان مغرور بودن۔

اما ذکر خالص احوال برکت اشتمال آں حضرت علیہ السلام بطریق مشروع درود فرستادن بروحِ پاک آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ودریافتنِ صفات وکمالات آں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم موجب کثرتِ برکت وفراوانِ رحمت ومثمر خیرات دارین ومنتج رفعتِ درجات نشأتین است۔ رزقنا اللّٰه تعالى وجميع المؤمنين بهركة سيد المرسلين صلى اللّٰه عليه وصحبه أجمعين . امين .

وقیام عند ذکر الولادۃ ثبوت آں بزمانہ صحابہ وتابعین وتبع تابعین وائمہ مجتہدین اصلاً نہ شدہ، ودر زمان حیات آں سرور علیہ السلام صحابہ برائے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قیام نمی کردند، بوجہ آں کہ حضرت را خوش نمی آید، چنانچہ ترمذی مطبوعہ دہلی، ص: (۱۱۲) وارد است : " عن أنس، قال : لم يكن شخصٌ أحب إليهم من رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا، لما يعلمون من كراهته لذلك . وقال : هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ ."

وبعد وفاتِ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وجود قیام وقت ولادت شریف در قرونِ ثلاثہ ثابت نیست، پس قیام کردن وقت ذکرِ ولادتِ شریف امر محدث است لا اصل لہ۔ در سیرتِ شامی آوردہ : " جرت عادة كثيرٍ من المحبين إذا سمعوا بذكر وضعه عليه السلام أن يقوموا تعظيماً له صلى اللّٰه عليه وسلم، وهذا القيام بدعةٌ، لا أصل لها ."

ونیز باید دانست کہ آنکہ قیام می نمایند برائے تعظیم سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نمی کند، بلکہ یکے از لوازمات وشعار مجلسِ معہودہ محدثہ است، چہ اگر برائے تعظیم آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم می کردند موقوف بذکر ولادت نبودے، بلکہ ہرگاہ کہ ذکر تشریف آوردن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم در مسجد یا در کدام مجلس ویا کہ وقت قدوم شریف از سفر غزوہ وحج

ليس لا أساس له ؛ لأنه إلحاقٌ ليس بجامع بينهما ، ولا نفي فارق ، لا إلحاق ألبتة إلا بجامع أو نفي فارق ، وكل من لم يطمس الله بصيرته يعلم أن الحق الذي لا شك فيه هو اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، ومعلومٌ أن جعل يوم المولد كيوم العيد في منع الصوم لم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه ولا أحدٌ من الأئمة الأربعة ؛ فهو تشريعٌ لاستقباح قربة الصوم ومنعها في يوم المولد من غير استناد إلى وحي ولا قياس صحيح ، ولا قول أحد ممن يقتدى به .

ولا يخفى أن ادعاء وجود نعم الله كمولد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على استقباح طاعة الله بالصوم في أوقات وجود تلك النعم ظاهر الفساد ؛ لأن المناسب لنعم الله هو طاعته بأنواع الطاعات كالصوم ، ولذا تجد الناس ينذورون صوم اليوم الذي ينعم الله عليهم فيه بشفاء المريض أو إتيان الغائب ، وهذا أمرٌ معروفٌ ، وهو المعقول لا عكسه .

ومما يوضح هذا أن إنزال القرآن العظيم هو أعظم نعمة على البشر، ولأجل ذلك علمهم الله حمده تعالى على هذه النعمة العظمى في أول سورة الكهف في قوله تعالى : الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ، وقد بيّن تعالى أنه أنزل هذه النعمة في شهر رمضان ، فكان نزول هذه النعمة في شهر رمضان مقتضياً لصومه لا لجعل أيامه أعياداً يستقبح صومها ؛ لأن الله تعالى قال :

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (۱)

علامہ محمد رشید رضا رحمہ اللہ تفسیر منار میں آیت ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِيْنَ اتُّبِعُوْا مِنَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں: الموالد أسواق الفسوق ، فيها خيام العواهر ، وحانات للخمور ، ومراقص يجتمع فيها الرجال لمشاهدة الراقصات الكاسيات العاريات ، ومواضع أخرى لضروب من الفحش في القول والفعل يقصد بها إضحاك الناس ، وبعض هذه الموالد يكون في المقابر ، ويرى بعض كبار مشايخ الأزهر يتخطون هذا كله لحضور موالد الأغنياء في السرادقات والقباب العظيمة التي يضربونها وينصبون فيها الموائد المرفوعة ، ويوقدون الشموع الكثيرة احتفالاً باسم صاحب المولد ، ويهنئ بعضهم بعضاً بهذا العمل الشريف في عرفهم .

---

(۱) أضواء البيان (سورة البقرة: ۱۸۵)

وذكر الأستاذ الإمام عند شرح مفاسد الموالد هنا أن بعض كبار الشيوخ في الأزهر دعوه مرةً للعشاء عند أحد المحتفين، فأبى، فقيل له في ذلك، فقال: إنني لا أحب أن أكثر سواد الفاسقين؛ فإن هذه الموالد كلها منكرات، ووصف ما يمر به المدعو قبل أن يصل إلى موضع الطعام ...... ولم يكن في القرون الأولى شيء من هذه التقاليد والأعمال التي نحن عليها، بل ولا في الثاني، ولا يشهد لهذه البدع كتابٌ ولا سنة، وإنما سرت إلينا بالتقليد أو العدوى من الأمم الأخرى؛ إذ رأى قومنا أمثال هذه الاحتفالات فظنوا أنهم إذا عملوا مثلها يكون لدينهم عظمة وشأن في نفوس تلك الأمم، فهذا النوع من اتخاذ الأنداد كان من أهم أسباب تأخر المسلمين وسقوطهم فيما سقطوا فيه.(۱)

## علامہ احمد علی سہارن پوری رحمہ اللہ کا فتویٰ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سوال: مجلسِ میلاد شریف بکدام طریق جائز است وبکدام صورت ناجائز بلاروئی دریابیان باید کرد.

جواب: ذکرِ ولادت شریف پیغمبر ما صلی اللہ علیہ وسلم ۱- بروایتِ صحیحہ ۲- در اوقاتے کہ از وظائفِ واجبہ خالی باشد، ۳- بکیفیتے کہ خلافِ طریقۂ صحابہ واہلِ قرونِ ثلاثہ نباشد، ۴- وبعقائدے کہ توہمِ شرک وبدعت را در آں گنجائش نباشد، ۵- وبآدابے کہ مخالفِ سیرتِ صحابہ کہ از مصداقِ ما أنا علیه وأصحابی. بیرون نہ رود، ۶- وبمجلسے کہ خالی باشد از مکروہاتِ شرعیہ باعثِ موجبِ برکت است، ۷- بشرطیکہ بصدقِ نیت واخلاص باشد، ودر عقیدہ از جملہ از کارِ حسنہ ومندوبہ غیر مقید بوقتِ من الاوقات باشد، پس کسے را از اہلِ اسلام نمی دانم کہ چنیں ذکر را غیر مشروع ویا بدعت پندارد۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

آرے بعض اوقات التزام بعض امرِ مستحب چناں کردہ می شود کہ عملاً بصورتِ واجب می نماید وبایں ہمہ اگر اعتقادِ فاعلش بوجوبِ آں نیست در حقِ او بدعت نخواہد شد، لیکن ہرگاہ کہ ایں چنیں امر بوجہ اصرار وتکرار بار بار باعثِ لزوم در اعتقادِ عوام می گردد، پس اکنوں ترکِ آں مستحب است، چہ جائیکہ اکثر عوام وبعض علمائے علوم الدنیا کہ از حقیقتِ سنت وبدعت حظے وافر ندارند آں مستحب را مثلِ واجب در عمل آرند، بلکہ تارکش را در اعتقادِ خود بدتر از اں شمارند کہ تارک

---

(۱) تفسير المنار ۲: ۶۰-۶۱.

نہایت الامر اگر کوئی عرق ریزی کرے تو جواز واباحت تک نوبت آئے گی، مگر مباح کو سنت واجب جاننے سے پھر منکر وبدعت ہو جائے گا جیسا کہ عبداللہ بن مسعود، ملا علی قاری کے قول اور عالمگیریہ کی روایت سے واضح ہو گیا۔
بہر حال اس قیام کو واجب رکھنا حرام ہے اور کہنے والا فاسق مرتکب کبیرہ ہے، کیوں کہ جس فعل کو شارع منع فرمائے وہ اس کو واجب کہتا ہے تو محض شریعت غرہ کی مخالفت ہوئی۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾

الحاصل: ولادت کے تذکرے کے وقت قیام کی وجہ یا تو یہ ہے کہ یہ لوگ کسی موضوع روایت کو جواز کی دلیل بناتے ہیں یا کسی قول یا کسی بزرگ کے فعل سے دلیل پکڑتے ہیں۔ معلوم ہو چکا کہ موضوعات اور بزرگانِ دین کے اقوال وافعال سے ندب وجواز ثابت نہیں ہوتا جب تک کوئی دلیل شرعی نہ ہو تو ایسی صورت میں ہرگز ندب وغیرہ کا ثبوت نہیں۔ اور جو بزعم خود وہ ثابت جان رہے ہیں تو بھی واجب وموکد جاننے کی صورت میں بدعت ہو جائے گا۔

یا یہ وجہ ہے کہ آپ علیہ السلام کی روح پاک عالم ارواح سے عالم شہادت میں تشریف لائی، اس کی تعظیم کے لئے قیام ہے تو یہ بھی محض حماقت ہے، کیوں کہ اس وجہ کے اعتبار سے قیام کرنا تو صرف ولادت شریفہ کے وقوع کے وقت ہونا چاہیے۔ اب ہر روز کون سی ولادت مکرر ہوتی ہے؟ لہذا روزانہ ولادت کا اعادہ تو ہنود کے سانگ کنھیا کی طرح ہے کہ ہر سال کرتے ہیں یا روافض کی طرح ہے کہ اہل بیت کی نقل شہادت ہر سال مناتے ہیں۔ معاذ اللہ سانگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کا ٹھہرا اور یہ خود قبیح حرکت قابل لوم وحرام وفسق ہے۔ بلکہ یہ لوگ اس قوم سے بڑھ کر ہوئے ہیں وہ تو معین تاریخ پر کرتے ہیں۔ ان کے یہاں کوئی قیدی ہی نہیں جب چاہے یہ خرافات فرضی بناتے ہیں۔ شرع میں اس امر کی کہیں نظیر ہی نہیں کہ کوئی فرضی امر ٹھہرا کر اس کے ساتھ حقیقت والا معاملہ کیا جائے، بلکہ یہ شرع میں حرام ہے، لہذا اس وجہ سے یہ قیام حرام ہوا اور موجب تشابہ کفار یا فساق ٹھہرا۔

یا یہ وجہ ہے کہ ان مبتدعین کے زعم فاسد میں روح پرفتوح اس مجلس پر اشرار ومعاصی اور غیر مشروعات، مجمع فساق وفجار، ومحضر بدعات وشرور میں تشریف لاتی ہے۔ معاذ اللہ! اگر یہ عقیدہ ہے کہ آپ عالم غیب ہیں تو یہ عقیدہ خود شرک ہے۔ قرآن میں ہے: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ۵۹] الآیۃ ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: ۱۸۸] الآیۃ اس عقیدے کی بنا پر قیام کرنا خود شرک ہے۔ اور جو عالم الغیب نہیں کہتے، مگر تشریف آوری کے لئے دوسری دلیل وحجت پیش کرتے ہیں تو

خوب سمجھ لو باب عقائد میں نص قطعی واجب ہے۔ آحاد وظنیات سے عقیدے کا ثبوت ہرگز نہیں ہو سکتا، چہ جائیکہ ضعاف موضوعات سے اس کا اثبات کیا جائے تو تشریف آوری کے باب میں کون سی قطعی روایت ہے جس پر یہ عقیدہ کیا جائے ؟ تو بس یہ عقیدہ محض اتباع ہوا و کید شیطان ہے۔ ایسی صورت میں یہ قیام بایں زعم گناہِ کبیرہ ہوگا۔

الحاصل: صورتِ اولیٰ میں یہ قیام بدعت و منکر، دوسری صورت میں حرام و فسق، تیسری صورت میں کفر و شرک اور چوتھی صورت میں اتباع ہوا و کبیرہ ہے اور کسی وجہ سے مشروع و جائز نہیں، پھر اس کو واجب کہنا شارع کی صریح مخالفت کر کے کافر و فاسق ہوتا ہے۔ نجّانا اللّٰہ تعالیٰ منه . واللّٰہ تعالیٰ اعلم.

اہلِ فہم پر تقریر کے ضمن سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ہمارے زمانے کی یہ مجلسِ میلاد خود بدعت و منکر ہے۔ شرعاً اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ واللہ الہادی الی سبیل الرشاد فقط۔ کتبہ الراجی رحمۃ ربہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ۔(۱)

## مروجہ جشن میلاد کی تردید شرح منیہ کی عبارت سے

علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: شرح منیہ کی عبارت کو اس محفلِ مولود سے کافی مناسبت ہے، اور اس سے اس مجلس کی کراہت واضح ہو جاتی ہے۔ صلوٰۃ الرغائب ایک نفلی نماز ہے جو چار سو سال بعد حادث ہوئی، ایسا ہی شب برأت کی نماز ہے۔ شارح منیہ نوافلِ مستحبہ کے بیان کے بعد ان کی کراہت کے متعلق لکھتے ہیں:

"وبعد ذلك فالصلوة خير موضوع ما لم يلزم منها ارتكاب كراهةٍ ، واعلم أن النفل بالجماعة على سبيل التداعي مكروهٌ على ما تقدم ما عدا التراويح وصلوٰة الكسوف وصلوٰة الاستسقاء ، فعلم أن كلاً من صلوٰة الرغائب ليلة أول جمعةٍ من رجب ، وصلوٰة البراءة ليلة النصف من شعبان ، وصلوٰة ليلة القدر ليلة السابع والعشرين من رمضان بدعةٌ مكروهةٌ ...... وقال أبو الفرج بن الجوزي وأبو بكر الطرسوسي : صلوٰة الرغائب موضوعةٌ على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذبٌ عليه .

وقد ذكروا لكراهتها وجوهاً : منها : فعلها بالجماعة ، وهي نافلةٌ ، ولم يرد به الشرع .

ومنها : تخصيص سورة الإخلاص والقدر ، ولم يرد به الشرع .

ومنها : تخصيص ليلة الجمعة دون غيرها ، وقد ورد النهي عن تخصيص يوم الجمعة بصيام

(۱) براهين قاطعه ، ص : ۱۵۱-۱۵۲.

إمام الكلام للعلامة عبدالحی الکھنوی، إدارة القرآن.

إمعان النظر للعلامة محمد أكرم السندی، شاه ولی الله أكادمی، حیدر آباد.

انوار ساطعة مع براهين قاطعة للعلامة عبد السميع رام پوری ، دار الاشاعت .

أوجز المسالك للعلامة محمد زكريا الكاندهلوی، دار القلم دمشق.

الباعث الحثیث للعلامة الحافظ عماد الدين ابن كثير، دار الكتب القاهرة.

الباعث لإنكار البدع

بدائع الفوائد للحافظ شمس الدين ابن القيم.

بداية المجتهد للعلامة أبی الوليد أحمد بن رشد القرطبی، عباس أحمد الباز مكة.

البداية والنهاية للحافظ عماد الدين ابن كثير، دار الفكر.

بذل القوة للعلامة محمد هاشم التتوی، لجنة إحياء الأدب السندی .

براهين قاطعة للعلامة خليل أحمد السهارنفوری ، دار الاشاعت .

بوادر النوادر للعلامة أشرف علی التهانوی، اداره اسلاميات لاهور.

تاريخ جوزجان للعلامة أبی القاسم .

التحرير لابن الهمام

تحفة الأحوذی للعلامة عبدالرحمن المباركفوری، المكتبة السلفية مدينة منورة.

تحفة الأخيار للعلامة عبدالحی اللكهنوی، إدارة القرآن.

تحفة العلماء للعلامة التهانوی، تأليفات أشرفية.

تدريب الراوی للحافظ جلال الدين السيوطی، قديمی.

تذكرة الحافظ للحافظ أبی عبدالله محمد بن أحمد الذهبی، إحياء التراث العربی.

التعريفات للجرجانی، دار المنار.

تعليق الشيخ العلامة الألبانی علی المشكوة، المكتب الإسلامی.

التعقبات علی الموضوعات للحافظ جلال الدين السيوطی، المكتبة الأثرية، شيخوپوره.

التفسير البيضاوی للعلامة عبدالله بن عمر، مصطفی البابی الحلبی مصر.

تفسير الخازن للعلامة علی بن محمد الخازن، حافظ کتب خانه کوئته.

تفسير الجلالين للعلامة جلال الدين محمد بن أحمد المحلی وجلال الدين السيوطی، قديمی.

تفسير روح المعانی للعلامة شهاب الدين السيد محمود الآلوسی، إحياء التراث العربی.

تفسير الطبری للعلامة أبی جعفر محمد بن جرير الطبری، دار المعرفة.

التفسير الكبير للإمام أبی عبدالله فخر الدين الرازی.

تفسير القرآن العظيم للحافظ عماد الدين ابن كثير، سهيل اكيڈمی.

تفسير المنار للعلامة محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية.

التفهيمات للإمام شاه ولی الله الدهلوی.

التقريب للحافظ ابن حجر العسقلانی، مؤسسة الرسالة.

تقرير الترمذی للإمام محمودحسن الديوبندی، سيعد.

تلخيص الحبير للحافظ ابن حجر العسقلانی، نزار مصطفی الباز مكة.

التمهيد للحافظ أبی عمر محمد بن عبدالبر المالكی

تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلانی، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد دكن.

تهذيب الكمال للحافظ أبی الحجاج يوسف بن عبدالرحمن المزی، مؤسسة الرسالة.

جامع بيان العلم وفضله للحافظ محمد بن عبدالبر المالكی، دارابن الجوزی.

جامع العلوم الملقلب بدستور العلماء، مير محمد.

الجامع لأحكام القرآن للعلامة أبی عبدالله محمد بن أحمد القرطبی، رشيديه.

جامع المسانيد والسنن للحافظ عماد الدين ابن كثير، دارالفكر، بيروت.

الجنة لصديق حسن خان.

الجوهرة المنيفة للعلامة حسين بن إسكندر الحنفی، دائرة المعارف النظامية حيدر آباد دكن.

الجوهر النقی للعلامة علاء الدين بن علی المار دينی، تأليفات اشرفية ملتان.

بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

بخاری میں ہے کہ حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو مسجد میں صلوٰۃ الضحیٰ پڑھتے دیکھ کر فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔ حالانکہ صلوٰۃ الضحیٰ سنت و مستحب ہے اور مسجد میں جانا بھی مستحب ہے، مگر چونکہ بایں اجتماع اس نماز کا مسجد میں پڑھنا نہ تھا تو اس کو بدعت فرمایا اور اس پر انکار کیا۔

حضرت عبداللہ بن مغفل صحابی رضی اللہ عنہ نے نماز میں فاتحہ کے ساتھ جہراً بسم اللہ کو بدعت و منکر فرمایا، حالانکہ بسم اللہ ذکر ہے اور جہر بذکر ممنوع نہیں، مگر چوں کہ یہاں جہر منقول نہ تھا، اس کو بدعت فرمایا۔ یہ حدیث ترمذی وغیرہ کتب احادیث میں مذکور ہے۔

امام صاحب کے نزدیک عید الفطر میں راستے میں جہراً تکبیر کہنا بدعت ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہاں تکبیر خفیہ ثابت ہے۔ لہٰذا غیر مورد شرع میں جہر بدعت ہوا، حالانکہ جہر بالتکبیر والذکر مستحسن ہے۔

البحر الرائق میں ہے: " لأن ذكر الله إذا قصد به التخصيص بوقتٍ دون وقتٍ أو بشيءٍ دون شيءٍ لم يكن مشروعاً ما لم يرد به الشرع ."

عالمگیری میں ہے: " يكره للإنسان أن يختص لنفسه مكاناً في المسجد يصلي ."

غرض ان سب سے یہی ثابت ہے کہ شارع کے کسی اطلاق کو شارع کی اجازت کے بغیر زمان، مکان یا ہیئت سے مقید کرنا بدعت ہے۔ لہٰذا اس کلیے سے جو تمام امت کا مسلمہ ہے اور ان احادیث و فقہائے مجتہدین کی روایات سے خوب محقق ہوا کہ "کسی حکم کو کسی وجہ سے متغیر نہیں کرنا چاہیے، نہ کمی سے نہ زیادتی سے، نہ تبدیلی وصف سے"۔(۱)

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الباب والله أعلم بالصواب .

☆......☆......☆

(۱) براهين قاطعه ، ص: ۱۵۸ .

# المصادر والمراجع

القرآن الكريم

آثار السنن للعلامة محمد بن علی النيموی، إمداديه ملتان.

اتحاف السادة المتقين، للعلامة محمد بن محمد الزبيدی، دار الكتب العلمية.

الأجوبة الفاضلة للعلامة عبد الحی اللكهنوی، إدارة القرآن كراتشی.

الإحكام فی أصول الأحكام للعلامة الآمدی، مؤسسة الحلبی القاهرة.

أحكام القرآن للجصاص، دار الكتاب العربی، بيروت.

إحياء علوم الدين للإمام أبی حامد محمد بن محمد الغزالی، رشيدية.

إرشاد الساری للعلامة شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلانی، دار الكتب العلمية.

الاستذكار للحافظ أبی عمر محمد بن عبدالبر المالكی، إحياء التراث العربی.

أشعة اللمعات للعلامة عبدالحق الدهلوی، نورية رضوية سكهر.

أصول الدين للعلامة الدكتور عبدالواحد، مجلس نشريات اسلام.

أصول السرخسی للعلامة شمس الدين أبی بكر محمد بن أبی سهل السرخسی، قديمی.

أضواء البيان للعلامة محمد امين بن محمد المختار الجكنی الشنقيطی، دار عالم الفوائد

الاعتصام للعلامة أبی إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبی، دار المعرفة.

إعلاء السنن للعلامة ظفر أحمد العثمانی، إدارة القرآن.

إعلام الموقعين للعلامة شمس الدين ابن القيم، دار الكتب العلمية ودار الجيل.

اقتضاء الصراط المستقيم للعلامة ابن تيمية .

إكفار الملحدين للحافظ أنور شاه الكشميری، إدارة القرآن.

وليله بقيام .

ومنها : أن العامة يعتقدونها سنةً من سنن النبي صلى الله عليه وسلم ، فيكون فعلها سبباً لكذبهم عليه صلى الله عليه وسلم . قلت : بل كثيرٌ من العوام ببلاد الروم يعتقدونها فرضاً ، وكثيرٌ منهم يتركون الفرائض ، ولا يتركونها ، وهو المصيبة العظمى .

ومنها : أن فعلها يغرى قاصد وضع الأحاديث بالوضع والافتراء على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومنها : أن الاشتغال بعدّ السور مما يخل بالخشوع والتدبر ، وهو مخالفٌ للسنة .

ومنها : أن في صلوٰة الرغائب مخالفة السنة في تعجيل الفجر .

ومنها : أن سجدتيها مكروهتان ؛ إذ لم يشرع التقرب بسجدةٍ منفردةٍ بلا ركوعٍ غير سجدة التلاوة عند أبي حنيفة ومالك ، وعند غيرهما غيرها وغير سجدة الشكر .

ومنها : أن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة المجتهدين لم ينقل عنهم هاتان الصلوتان ، فلو كانتا مشروعتين لما فاتتا عن السلف ، وإنما حدثتا بعد الأربع مائة ...... وليس لأحدٍ أن يستدل على شرعيتهما بما روى عنه عليه السلام أنه قال : الصلوٰة خير موضوعٍ . فإن ذلك يختص بصلوٰةٍ لا تخالف الشرع بوجهٍ من الوجوه ، وقد صح النهي عن الصلوٰة في الأوقات المكروهة ."

لہذا غور کرنا چاہیے کہ نفسِ ذکرِ مولود تو صرف مندوب و مستحسن ہے، مگر نفلی نماز اس سے اعلی اور افضل ہے کہ عمدہ عبادت، افضل القربات اور خیر موضوع ہے، مگر اس کے باوجود اگر نوافل کے لئے دعوت و اہتمام ہو تو اسے بدعت لکھتے ہیں، کیوں کہ نوافل کے لئے ایک دوسرے کو بلانا اور دعوت دینا مشروع نہیں۔ یہاں ذکرِ مولود بھی اگر چہ مندوب ہے، مگر اس کے لئے ایک دوسرے کو دعوت دینا اور اس کا اہتمام سلف سے کہیں ثابت نہیں، لہذا یہ بدعت ہے ، البتہ وعظ و درس میں تداعی ثابت ہے، کیوں کہ وہ فرض ہے۔

نیز فرض نمازوں میں نماز کی طرف بلانا اور اس کی دعوت دینا ضروری ہے، لیکن نص کے بغیر فرض میں بھی سورتوں کی تعیین بدعت ہے تو مولود میں بھی جو ہیئات فی نفسہ مباح تھی ان تعیین بدعت ہوگی، اگر چہ فی حد ذاتہ وہ امور

مباح ومستحب ہوں، مگراس طرح کی تعیین کہ ان کے بغیر مولود نہیں ہوگا بدعت ہے جیسا کہ سورۂ اخلاص کی تعیین اوراس نماز میں وقت کی تعیین مکروہ ہے، لہذا ربیع الاول کی کوئی تاریخ التزاماً مقرر کرنا یہاں بھی مکروہ ہوگا۔

علی ہذا کوئی امرِ مکروہ جیسا کہ قدرِ حاجت سے زائد روشنی وغیرہ اور دیگر ممنوع امور کا اس مجلس میں ضم ہونا ممنوع ہے جیسا عوام کا اس نماز کو سنت سمجھنا کراہت کا باعث ہوا، ایسا ہی مولود کی مجلس کو ضروری جاننا کراہت کا موجب ہے۔

جس طرح اس نماز میں وضاع حدیث کی طرف سے نماز پر ابھارنا پایا جاتا ہے، اسی طرح مجلسِ مولود کی روایات کے واضعین کی طرف سے بھی اس فعل پر برانگیختہ کرنا وابھارنا موجود ہے۔

جیسا کہ سورتیں گننے کی وجہ سے اس نماز میں رفعِ خشوع پایا جاتا ہے اسی طرح مجلس مولود میں شب بیداری سے نماز فجر میں نینداور سستی کی وجہ سے رفعِ خشوع کئی گنا زائد ہے۔

جس طرح اس نماز میں فجر کی نماز جلد ادا کرنے کی وجہ سے وقت کی سنت فوت ہوجاتی ہے تو اس مجلس کے اکثر حاضرین کی خود نمازِ فجر ہی فوت ہوجاتی ہے۔

جس طرح اس نماز میں خارج نماز سجدہ کرنے کی وجہ سے کراہت آتی ہے تو اس مجلسِ مولود میں غیر مشروع بساط، ممنوع لباس، روشنی کا اسراف وغیرہ امور کراہت موجود ہیں۔ دیگر امور جو اس مجلس میں زائد ہیں اور مولانا احمد علی صاحب کے فتوی سے معلوم ہوئے زائد ہے، جیسا کہ شارحِ منیہ نے سلفِ صالح میں اس نماز کا نہ ہونا کراہت کی علت قرار دیا ہے، حالانکہ ان قرون میں کثرت سے نفلی نمازیں پڑھتے تھے۔ ایسا ہی اس مجلس کی ہیئتِ کذائیہ کا ان قرون میں نہ پایا جانا — اگر چہ نفسِ ذکرِ ولادت ان قرون میں تھا — باعثِ بدعت وکراہت ہے۔ لہذا اہلِ علم وفہم ودین غور سے ملاحظہ کریں کہ یہ مجلسِ مولودِ مروجہ اس نماز کے ساتھ بالکل مطابقت رکھتی ہے مع شيء زائد فی وجوہ المنع۔ لہذا کون عاقل اس کو مستحسن کہے گا؟ ہاں نفسِ ذکرِ ولادت مستحب ہے اوراس میں کلام نہیں۔ لہذا حاصل یہ ہوا کہ نفسِ ذکر مستحب اوراس کی قیود ممنوع ہیں اور مجموعہ مقید بھی ممنوع ہے۔(۱)

مزید فرماتے ہیں: ''مطلق کو مقید کرنا بدعت ہے'' شارحِ منیہ نے بھی صلوٰۃ الرغائب میں اس کلیے کو مسلم رکھتے ہوئے اس سے صلوٰۃ الرغائب کا مکروہ وبدعت ہونا ثابت کیا۔ اس کے علاوہ درجِ ذیل احادیث وعبارات سے

---

(۱) براھین قاطعہ، ص: ۱۵۳-۱۵۴۔

حاشية الباعث الحثيث للعلامة أحمد محمد الشاكر، دار التراث القاهرة.

حاشية العلامة قاسم بن قطلو بغا على المسايرة، دار الكتب العلمية.

الحاوى للفتاوى للعلامة جلال الدين السيوطى، المكتبة الرشيدية.

حجة الله البالغة للإمام شاه ولى الله الدهلوى، قديمى.

خاتمة الكلام.

خزائن السنن للعلامة سرفراز خان صفدر، مكتبة صفدرية.

الدر المنن للعلامة عبد الرحمن المبار كفورى.

الدر المختار للعلامة علاء الدين محمد بن على بن محمد الحصكفى، سعيد.

الدر المنثور للعلامة جلال الدين عبدالرحمن السيوطى، دار الفكر.

دليل الطالب للعلامة صديق حسن خان.

رد المحتار للعلامة محمد أمين بن عمر ابن عابدين، سعيد.

رشيدية فى علم المناظرة، عمر اكادمى گوجرانواله.

روضة الناظر وجنة المناظر للعلامة موفق الدين ابن قدامة، أحمد الباز مكة.

زاد المعاد للحافظ أبى عبدالله شمس الدين ابن القيم، مؤسسة الرسالة.

زجر الناس عن أثر ابن عباس للعلامة عبدالحى الكهنوى، إدارة القرآن.

سبل السلام للعلامة محمد بن اسماعيل الصعنانى، دار الحديث القاهرة.

سبل الهدى والرشاد للعلامة محمد بن يوسف الصالحى الشامى، دار الكتب العلمية.

سلّ الحسام الهندى للعلامة محمد أمين ابن عابدين، سهيل اكيڈمى.

سنن ابن ماجه للإمام محمد بن يزيد القزوينى، قديمى.

سنن أبى داؤد للإمام سليمان بن أشعث السجستانى، إمدادية.

سنن الترمذى للإمام أبى عيسى محمد بن عيسىٰ بن سورة الترمذى، سعيد.

سنن دارقطنى للحافظ أبى الحسن على بن عمر، دار الكتب العلمية.

سنن الدارمی للإمام عبداللہ بن عبدالرحمن الدارمی، قدیمی.

السنن الکبری للإمام الحافظ أحمد بن الحسین البیہقی، دارالکتب العلمیة.

سنن النسائی للإمام أحمد بن شعیب النسائی، قدیمی.

سیر أعلام النبلاء للحافظ أحمد بن عثمان الذہبی، مؤسسة الرسالة.

شرح البخاری لابن بطال، مکتبة الرشد، ریاض.

شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیة، عباس أحمد الباز مکة.

شرح سفر السعادة للعلامة عبد الحق الدہلوی.

شرح الشفاء للعلامة نور الدین علی بن سلطان القاری، دارالکتب العلمیة.

شرح العقائد النسفیة للعلامه سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی میر محمد.

شرح عقود رسم المفتی للعلامة محمد أمین بن عمر ابن عابدین، الرشید وقف.

شرح العقیدة الطحاویة للعلامة أبی العز علی بن علی بن محمد الحنفی، الجامعة الستاریة.

شرح الفقة الأکبر لملا علی القاری، دارالکتب العلمیة.

شرح الفقه الأکبر للمغنیساوی دائرة المعارف النظامیة حیدر آباد دکن.

شرح الفقة الأکبر للإمام أبی منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفی السمرقندی، دائرة المعارف النظامیه دکن.

شرح مسلم للإمام أبی زکریا یحی بن شرف النووی، قدیمی.

شرح مسلم للعلامة غلام رسول سعیدی.

شرح معانی الآثار للإمام أبی جعفر أحمد بن محمد بن سلمة، سعید.

شرح المنار

شرح النقایة للعلامة علی بن سلطان القاری، مکتبة إعزازیه دیوبند.

شعب الإیمان للإمام أحمد بن الحسین البیہقی، دارالکتب العلمیة.

الصحیح للبخاری للإمام محمد بن إسماعیل البخاری، قدیمی.

صحيح لمسلم للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، قديمي.

صلوة الرسول، نعماني كتب خانه، اردو بازار، لاهور.

ظفر الأماني للعلامة أبي الحسنات عبدالحي اللكهنوي، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

عقد الجيد للإمام شاه ولي الله الدهلوي، قرآن محل كراتشي.

العقيدة الإسلامية للعلامة عبدالرحمن حسن حبنكة، دارالقلم دمشق.

العقيدة الطحاوية للإمام أبي أحمد بن محمد بن سلمة الطحاوي

عمدة القاري للإمام بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دارالكتب العلمية.

عون المعبود للعلامة شمس الحق عظيم آبادي، دارالفكر.

غنية الطالبين للشيخ عبدالقادر الجيلاني، قديمي.

غيث الغمام حاشية إمام الكلام للعلامة عبدالحي اللكهنوي، إدارة القرآن.

الفتاوى البزازية للعلامة محمد بن محمد بن شهاب الكردري، رشيدية.

الفتاوى الحديثية للعلامة ابن حجر الهيثمي، قديمي.

فتاوى رضوية للعلامة أحمد رضا خان البريلوي، رضا فاؤنديشن لاهور

فتاوى ستارية

فتاوى شمس الحق عظيم آبادي علمي اكيڈمي فاؤنڈيشن كراچي

الفتاوى الكبرى للعلامة تقي الدين احمدابن تيمية الحراني، المكتبة التجارية مكة.

فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني، قديمي.

فتح القدير للإمام كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي، مصطفى البابي الحلبي.

فتح المغيث للإمام الحافظ زين الدين العراقي، نزار مصطفى الباز.

فصل الخطاب للعلامة أنور شاه الكشميري، إدارة القرآن.

الفقيه والمتفقه للعلامة أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، عباس أحمد الباز مكة.

فقه اللغة للعلامة أبي المنصور الثعالبي، سعيدية كتب خانه مردان.

فيض القدير للعلامة عبدالرؤف المناوى، نزار مصطفى الباز.

قاعدة فى الجرح والتعديل، دارالوعى الحلب

القاموس الفقهى، إدارة القرآن كراتشى.

قواطع الأدلة للعلامة أبى المظفر منصور بن محمد السمعانى، دارالكتب العلمية.

قواعد الفقه للعلامة عميم الإحسان، الصدف پبلشرز.

القواعد فى علوم الفقه للعلامة ظفر أحمد العثمانى، إدارة القرآن.

القول البديع للحافظ محمد بن عبدالرحمن السخاوى، مؤسسة الريان.

القول المبين فى إثبات التراويح العشرين

كتاب الآثار لأبى يوسف للإمام أبى يوسف، دارالكتب العلمية.

كتاب الجرح والتعديل، دارالكتب العلمية

كتاب الروح للعلامة شمس الدين محمد بن أبى بكر ابن القيم، مكتبة فاروقيه بشاور.

كتاب القراءة للإمام البيهقى.

كشاف إصطلاحات الفنون للعلامة محمد أعلى التهانوى.

الكلام المفيد للعلامة سرفراز خان صفدر، مكتبة صفدرية.

الكلمة العليا للعلامة احمد رضا البريلوى۔

كليات أبى البقاء، دارالاشاعة العربية كوئته.

اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب، المكتبة الغفورية كراتشى.

اللباب فى علوم الكتاب لابن عادل الحنبلى، دارالكتب العلمية.

لسان العرب للعلامة أبى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، دارصادر

لسان الميزان للحافظ ابن حجر العسقلانى

ما ثبت فى السنة للعلامة عبد الحق الدهلوى، دار الاشاعت.

المبسوط للعلامة شمس الدين أبى بكر محمد بن أبى سهل السرخسى، المكتبة الغفارية، كوئته.

مجمع بحار الأنوار للعلامة محمد طاهر الفتنی مکتبه دار الایمان، المدینة المنورة

مجمع الزوائد للإمام علی بن أبی بکر الهیثمی، دار الفکر.

المجموع شرح المهذب للإمام أبی زکریا محی الدین، دار الفکر

مجموعة رسائل الکشمیری للحافظ أنور شاه الکشمیری، إدارة القرآن.

مجموعة رسائل ابن عابدین للعلامة محمد أمین بن عمر بن عابدین، سهیل اکیڈمی.

مجموعة رسائل اللکهنوی للعلامة أبی الحسنات عبدالحی الکهنوی، إدارة القرآن.

مجموعة الفتاوی للحافظ أحمد بن عبدالحلیم ابن تیمیة، مکتبة العبیکان.

المحلی للعلامة أبی محمد علی بن أحمد ابن حزم الاندلسی، دار الکتب العلمیة.

مختصر قیام اللیل للعلامة المروزی، عالم الکتب بیروت.

مختصر الصواعق المرسلة، دار الکتب العلمیة.

مدارك التنزیل للعلامة عبدالله بن أحمد النسفی، قدیمی.

المدخل للعلامة أبی عبدالله محمد بن محمد العبدری المالکی المعروف بابن الحاج، اشاعة اکیڈمی سوات

المدونة الکبری لإمام دار الهجرة مالك بن انس الأصبحی، دار صادر.

مرقاة المفاتیح للعلامة علی بن سلطان القاری، رشیدیة کوئته.

مرعاة المفاتیح للعلامة عبیدالرحمن مبارکفوری، مکتبة الرحمن السلفیة سرگودها.

المسایرة لابن الهمام، دار الکتب العلمیة.

مسائل الرازی وأجوبتها، دفتر نشر کتاب طهران.

المستدرك للحافظ محمد بن عبدالله الحاکم، دار الکتب العلمیة.

المستصفی للإمام الغزالی، مطبعة محمد مصطفی مصر.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار إحیاء التراث العربی.

مسند الحمیدی للإمام أبی بکر عبدالله بن الزبیر الحمیدی، المکتبة السلفیة، المدینة المنورة.

مشکوة المصابیح للشیخ أبی عبداللّٰه ولی الدین الخطیب، قدیمی.

مصنف ابن أبی شیبة للحافظ عبداللّٰه بن محمد ابن أبی شیبة، دارالکتب العلمیة.

المطول للعلامة سعد الدین التفتازانی، مطبع عالی نول کشور، لکھنئو.

معارف السنن للعلامة یوسف البنوری، سعید.

معالم التنزیل للعلامة محمد حسین بن مسعود البغوی.

معرفة السنن للإمام الحافظ أحمد بن الحسین البیهقی، دار الکتب العلمیة.

معرفة علوم الحدیث للعلامة أبی عبداللّٰه محمد بن عبداللّٰه الحاکم، داراحیاء التراث العربی بیروت.

المغنی للإمام موفق الدین أبی محمد عبداللّٰه بن أحمد ابن قدامة، دارالفکر.

المفردات فی غریب القرآن للعلامة حسین بن محمد الأصفهانی.

مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الأعلمی، بیروت.

مقدمة إعلاء السنن لظفر أحمد العثمانی، إدارة القرآن کراتشی.

منهاج السنة النبویة للعلامة تقی الدین احمد ابن تیمیة الحرانی، المکتبة السلفیة، لاهور.

منهج ذوی النظر للعلامة محفوظ بن عبداللّٰه، مصطفی البابی الحلبی مصر.

الموافقات للشاطبی، مطبع محمد علی صبیح الأزهر.

المواهب اللدنیة للعلامة أحمد بن محمد القسطلانی، دارالکتب العلمیة.

الموضوعات للإمام أبی الفرج عبدالرحمن بن علی ابن الجوزی، دارالکتب العلمیة.

الموضوعات للجوزجانی.

مؤطا إمام مالک لإمام دارالهجرة مالک بن أنس، میر محمد.

مؤطا إمام محمد للإمام محمد بن حسن الشیبانی، نور محمد.

المیبذی، سعید.

میزان الاعتدال للحافظ محمد بن أحمد الذهبی، عیسی البابی الحلبی مصر.

ميزان العقائد للحافظ شاه عبدالعزيز الدهلوی، المصباح.

الميزان الكبرى للعلامة عبدالوهاب الشعرانی، مصطفى البابی الحلبی مصر.

ملاد النبی صلی الله علیه وسلم للعلامة أشرف علی التهانوی،

النامی فی شرح الحسامی للعلامة عبدالحق. قديمی.

النبراس للعلامة عبدالعزيز الفرهاروی.

نخبة الفكر للحافظ ابن حجر العسقلانی، فاروقی کتب خانه ملتان، دارالحدیث ملتان.

نزل الأبرار فی فقه النبی المختار، جمیعت أهل سنت لاهور.

نصب الرایه للإمام الحافظ جمال الدین عبدالله بن یوسف الزیلعی، حقانیة.

نطق الهلال للعلامة أحمد رضا البریلوی ضمن الفتاوی الرضوية

نور الأنوار للعلامة أحمد بن أبی سعید بن عبید الله، سعید.

نیل الأوطار للعلامة محمد بن علی الشوكانی، عباس أحمد الباز مكة.

وفيات الأعيان للعلامة أبی العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبی بکر بن خلکان، مشورات الشريف الرضي.

الهدی الساری للحافظ ابن حجر العسقلانی، قديمی.

الهداية للعلامة علی بن أبی بکر المرغينانی، مکتبه شرکة علمية.

هدية المهدی، جمیعت أهل سنت لاهور.

☆......☆......☆

{فقہ حنفی، مذاہب ثلاثہ کی فقہی کُتب اوران کے مؤلفین اور فتویٰ نویسی و
مقالہ نویسی کے متعلق چند اہم ومفید ابحاث پر مشتمل ایک عمدہ کتاب}

## تقریظ

مفتی عبدالمنان صاحب
نائب مفتی جامعہ دارالعلوم کراچی

مفتی عبدالباری صاحب
استاذ ومفتی جامعہ فاروقیہ کراچی

تالیف
مفتی ضیاءالرحمٰن
استاذ جامعہ عمر کراچی گذاپ

مکتبہ عمر فاروق
4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

آیات و احادیث پر مکمل اعراب اور تخریج و تحقیق کے ساتھ پہلی بار

# خطباتِ حکیم الاسلام

(۱۲ جلد مکمل سیٹ)

حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب کے ایمان افروز خطبات کا مجموعہ جس میں زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اسلام کی تعلیمات کو حکیمانہ اسلوب میں پیش کیا گیا ہے جس کا مطالعہ قلب و نظر کو بالیدگی اور فکر و روح کو بصیرت و تازگی بخشتا ہے


از افادات

حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب

مرتب

مولانا محمد ادریس ہوشیارپوری صاحب

تخریج و تحقیق

مولانا محمد اصغر صاحب
فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

مولانا ساجد محمود صاحب
متخصص فی الحدیث جامعہ فاروقیہ کراچی

مولانا راشد محمود راجہ صاحب
متخصص فی الحدیث جامعہ فاروقیہ کراچی

تقدیم و نگرانی

ابن الحسن عباسی



مکتبہ عمر فاروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345
Faraz: 0302-2691277